Bibliothek

der

Deutschen Nationalliteratur

des

achtzehnten und neunzehnten Jahrhunderts.

Achtundzwanzigster Band.

Mendelssohn:

Phädon. Jerusalem.

Leipzig:

F. A. Brockhaus.

1869.

Bibliothek
der
Deutschen Nationalliteratur
von ihren Anfängen bis auf die neueste Zeit.

I. Deutsche Classiker des Mittelalters.
II. Deutsche Dichter des sechzehnten Jahrhunderts.
III. Deutsche Dichter des siebzehnten Jahrhunderts.
IV. Bibliothek der deutschen Nationalliteratur des achtzehnten und neunzehnten Jahrhunderts.

Die Verlagshandlung F. A. Brockhaus in Leipzig hat sich die Aufgabe gestellt, nach und nach eine Bibliothek der gesammten deutschen Nationalliteratur von ihren Anfängen bis auf die neueste Zeit herauszugeben und dem deutschen Volke in correcten Ausgaben, zu wohlfeilem Preise und in gefälliger Ausstattung darzubieten.

Alles Hervorragende aus den verschiedenen Perioden des deutschen Schriftthums soll in dieser Bibliothek seine Stelle erhalten; mit Reichhaltigkeit soll sich planmäßige, den Bedürfnissen der Gegenwart entsprechende Auswahl verbinden.

Die Texte werden den besten Drucken und Handschriften entnommen und von allen Spuren der Entstellung sorgsam gereinigt. Ausführliche Einleitungen geben Kunde von dem Lebens- und Bildungsgange der Dichter sowie von ihrer literargeschichtlichen Bedeutung; Anmerkungen und Worterklärungen vermitteln, wo solches nöthig erscheint, das Verständniß des Einzelnen.

Die Bibliothek umfaßt nachstehende vier Sammlungen, welche von der Kritik aufs günstigste beurtheilt wurden und bereits weite Verbreitung im In- und Auslande gefunden haben:

I.

DEUTSCHE CLASSIKER DES MITTELALTERS.

MIT WORT- UND SACHERKLÄRUNGEN.

BEGRÜNDET VON

FRANZ PFEIFFER.

8. Jeder Band geheftet 1 Thlr., gebunden 1 Thlr. 10 Ngr.

Inhalt des I. — VIII. Bandes.

I. WALTHER VON DER VOGELWEIDE. Von *Franz Pfeiffer.* Zweite Auflage.

II. KUDRUN. Von *Karl Bartsch.* Zweite Auflage.

III. DAS NIBELUNGENLIED. Von *Karl Bartsch* Zweite Auflage.

IV. HARTMANN VON AUE. Von *Fedor Bech.* Erster Theil: Erec der Wunderaere.

V. HARTMANN VON AUE. Von *Fedor Bech.* Zweiter Theil: Lieder. Erstes Büchlein. Zweites Büchlein. Grêgorjus. Der arme Heinrich.

VI. HARTMANN VON AUE. Von *Fedor Bech.* Dritter Theil: Iwein.

VII. GOTTFRIED VON STRASSBURG. Von *Reinhold Bechstein.* Tristan. Erster Theil.

VIII. GOTTFRIED VON STRASSBURG. Von *Reinhold Bechstein.* Tristan. Zweiter Theil.

Die folgenden Bände werden enthalten:

BUCH DER SCHWÄNKE UND ERZÄHLUNGEN. Von *Hans Lambel.*

WOLFRAM VON ESCHENBACH. Parzival. Von *Karl Bartsch.*

HEINRICH VON VELDEKE. Eneit. Von *Oscar Schade.*

II.

Deutsche Dichter
des
sechzehnten Jahrhunderts.

Mit Einleitungen und Worterklärungen.

Herausgegeben
von
Karl Goedeke und **Julius Tittmann.**

8. Jeder Band geheftet 1 Thlr., gebunden 1 Thlr. 10 Ngr.

Inhalt des 1.—3. Bandes.

1. **Liederbuch aus dem sechzehnten Jahrhundert.** Von Karl Goedeke und Julius Tittmann.
2. **Schauspiele aus dem sechzehnten Jahrhundert.** Von Julius Tittmann. Erster Theil: **Nikolaus Manuel. Paul Rebhun. Lienhart Kulman. Jakob Funkelin. Sebastian Wild. Petrus Meckel.**
3. **Schauspiele aus dem sechzehnten Jahrhundert.** Von Julius Tittmann. Zweiter Theil: **Bartholomäus Krüger. Jakob Ayrer.**

Die folgenden Bände werden enthalten:

Hans Sachs — Johann Fischart — Sebastian Brant — Thomas Murner — Georg Rollenhagen — Georg Wickram — Burkhard Waldis — Erasmus Alberus u. a.

III.

Deutsche Dichter
des
siebzehnten Jahrhunderts.

Mit Einleitungen und Anmerkungen.

Herausgegeben
von
Karl Goedeke und **Julius Tittmann.**

8. Jeder Band geheftet 1 Thlr., gebunden 1 Thlr. 10 Ngr.

Inhalt des 1.—3. Bandes.

1. **Martin Opitz' Ausgewählte Dichtungen.** Von Julius Tittmann.
2. **Paul Fleming's Gedichte.** Auswahl. Von Julius Tittmann.
3. **Friedrich von Logau's Sinngedichte.** Auswahl. Von Gustav Eitner.

Die folgenden Bände werden enthalten:

Andreas Gryphius — Simon Dach — Paul Gerhardt — Friedrich von Spee — Johann Scheffler (Angelus Silesius) — Hans Michael Moscherosch (Philander von Sittewald) — Georg Philipp Harsdörffer — Hans Jakob Christoffel von Grimmelshausen („Simplicissimus“) — Daniel Kaspar von Lohenstein — Johann Christian Günther u. a.

IV.
Bibliothek
der
Deutschen Nationalliteratur
des
achtzehnten und neunzehnten Jahrhunderts.
Mit Einleitungen und Anmerkungen.

8. Jeder Band geheftet 10 Ngr., gebunden 15 Ngr.

Inhalt des 1.—27. Bandes.

1. **Schleiermacher's** Reden über die Religion. Von Carl Schwarz.
2. **Klopstock's** Oden. Von Heinrich Düntzer.
3. 4. **Musäus'** Volksmärchen. Von Moritz Müller.
5. 6. **Kortum's** Jobsiade. Von F. W. Ebeling.
7. **Ernst Schulze's** Bezauberte Rose und Poetisches Tagebuch. Von Julius Tittmann.
8. **Lessing's** Minna von Barnhelm, Emilia Galotti, Nathan der Weise. Von Hermann Hettner.
9. **Wieland's** Oberon. Von Reinhold Köhler.
10. 11. **Maler Müller's** Dichtungen. Von Hermann Hettner.
12. **Körner's** Leier und Schwert, Zriny, Rosamunde. Von Rudolf Gottschall.
13. 14. **Forster's** Ansichten vom Niederrhein. Von Wilhelm Buchner.
15. **Herder's** Cid. Von Julian Schmidt und Karoline Michaëlis.
16. **Seume's** Spaziergang nach Syrakus. Von Hermann Oesterley.
17. 18. **Wilhelm Müller's** Gedichte. Von Max Müller.
19. 20. **Goethe's** Faust. Von Moriz Carriere.
21. 22. **Bürger's** Gedichte. Von Julius Tittmann.
23.—25. **Herder's** Ideen zur Geschichte der Menschheit. Von Julian Schmidt.
26. **Voß'** Luise und Idyllen. Von Karl Goedeke.
27. **Schleiermacher's** Monologen und Weihnachtsfeier. Von Carl Schwarz.

Die bereits erschienenen Bände dieser vier Sammlungen sind, geheftet oder gebunden, nebst ausführlichern Prospecten in allen Buchhandlungen vorräthig.

Druck von F. A. Brockhaus in Leipzig.

Bibliothek

der

Deutschen Nationalliteratur

des

achtzehnten und neunzehnten Jahrhunderts.

Phädon

oder

Ueber die Unsterblichkeit der Seele.

In drei Gesprächen.

Jerusalem

oder

Ueber religiöse Macht und Judenthum.

Von

Moses Mendelssohn.

Mit Einleitung und Anmerkungen

herausgegeben

von

Arnold Bodek.

Leipzig:

F. A. Brockhaus.

1869.

Moses Mendelssohn.

Unter den Geistern des vorigen Jahrhunderts, deren Wirken noch in unsere Tage hereinreicht, steht Moses Mendelssohn mit in der vordersten Reihe. Der Name dieses verdienstvollen Mannes hat eigene Wandlungen durchgemacht. Nachdem ihn die Besten seiner Zeit neidlos geehrt und fast über Gebühr erhoben hatten, wandte sich die auf ihn folgende Periode des Sturmes und Dranges gleichgültig von ihm ab. Nur der Umstand, daß er der Freund eines Lessing gewesen war, schützte ihn lange Zeit vor dem unverdienten Schicksale der Vergessenheit. Aber hat nicht auch Lessing von Mendelssohn Licht erhalten? Hat nicht dieser auch in eigenem Glanze gestrahlt und durch selbständige Leistungen sich gestempelt zu einem der beredtesten Herolde, zu einem der schlagfertigsten Vorkämpfer der neuen Zeit? Dieser Zeit ist der schöne Beruf geworden, gerade durch eine nach allen Seiten hin unbefangene und freimüthige Würdigung der Vergangenheit eine bessere Zukunft vorzubereiten und sicherzustellen. Auch in Bezug auf Mendelssohn war es ihr vorbehalten, mit gerechtem, scharf eindringendem Urtheil das Vergängliche vom Bleibenden zu sondern und sowol die Bewunderung der Zeitgenossen, als auch die Verkleinerung der Nachlebenden auf ihr richtiges Maß zurückzuführen. Denn obgleich der dahineilende Strom unsers Culturlebens manches in Mendelssohn's Werken bereits ausgeworfen hat, sodaß es jetzt nur noch den Werth einer Reliquie oder höchstens historische Bedeutung ansprechen kann: so steht er doch mit seinem ganzen Ringen, mit vielen seiner Bestrebungen und Ueberzeugungen und daher auch mit einigen seiner Schriften noch mitten in unserer Zeit.

Das Freundschaftsverhältniß zwischen Mendelssohn, dem Juden, und Lessing, dem deutschen Christen, auf welches das Interesse für den erstern gewöhnlich beschränkt bleibt, ist in der That merkwürdig, nicht nur in dem Sinne, daß es als das erste seiner Art in die Augen springt, sondern mehr noch in dem andern, weit fruchtbarern Sinne, daß es nicht zugleich auch das letzte seiner Art gewesen ist. Die Nachfolge blieb nicht aus. Durch ihr lebendiges

Beispiel und ihre Werke hatten beide dafür gesorgt, daß dieses Bündniß nicht vereinzelt bleibe und vorüberfliege wie ein Meteor. Ein typisches Vorbild sollte es werden für die Befreundung und Verbrüderung der bisher durch Böswilligkeit und Misverständniß getrennten Confessionen, für die Aufnahme der Juden in den deutschen Bürgerverband, für ihr Eingehen in deutsche Art und Bildung.

Die reichen Folgen, die dieses schöne Verhältniß erzeugte und fort und fort erzeugt, liegen vor aller Augen; nicht so der dunkle Grund, aus dem es geboren wurde. Wie konnte ein Mendelssohn der Freund und Verbündete eines Lessing werden? Wie kam es, daß ein Jude an der Verjüngung deutschen Lebens und Schriftthums so erheblichen Antheil nehmen konnte? Treten wir näher an die Erscheinung heran, um sie im Zusammenhange mit andern gleichzeitigen und nahestehenden Thatsachen zu betrachten.

Was that Deutschland noth, als Lessing und seine Gesinnungsgenossen den Kampfplatz betraten? Es fühlte noch Blut und Leben für Jahrtausende in seinen Adern; aber die Formen, in denen es sich bewegte, waren erschlafft. In der Gesellschaft wuchs das Unbehagen über die Erstarrung, in der sie schmachtete; aber sie war doch nicht im Stande, aus sich selbst heraus die Decke zu sprengen. Sie harrte frischer Elemente, die stürmisch über sie hin und in sie hineinfahren und sie zu neuem, höherm Leben aufregen sollten. Nicht von alten, verbrauchten Kräften in ihm selbst kann die Erneuerung eines Organismus ausgehen. Nicht durch diejenigen, die ihrer Vorbildung, ihrer Wirksamkeit, ihrer gesellschaftlichen Stellung nach mit dem ganzen bisherigen Culturleben eng verwachsen, in ihm verknöchert waren, konnte eine Reform desselben an Haupt und Gliedern angebahnt werden. Männer wie Wolf, Gottsched, Bodmer, Breitinger, und wie die gelehrten und verdienstvollen Kathederphilosophen und Schulpoeten sonst noch heißen mögen, sie waren nicht im Stande, den Aufschwung herbeizuführen, frisches Leben zu hauchen in das erstarrte Gebein der Nation. Waren sie doch selbst in den Vorurtheilen auferzogen und befangen in den Anschauungen, die sie hätten vertilgen, in die eisernen Bande geschnürt, die sie hätten zerbrechen sollen! Mit ihrem eigenen Denken und Handeln festgehalten in den Zauberkreisen der Gewohnheit, die bisher das Leben umspannt hielten, wie hätten sie das Volk mit sich fortreißen und hinausführen können in die Freiheit? Die Gesellschaft glich damals einem holprigen Räderwerke von genau gegeneinander abgegrenzten und sich gegenseitig abstoßenden, dabei aber doch wieder künstlich zusammengeleimten Klassen, Kreisen und Zünften. Nur von Männern, die sich ganz außerhalb dieser versteinerten und verschrobenen Zustände befanden, die ihnen als Ausgestoßene und

Entfremdete oder als gänzlich Fremde gegenüberstanden, konnte der Bau in seiner ganzen Zusammensetzung und in seinen kleinlichen Bestandtheilen, in seiner ganzen Unförmlichkeit und Lächerlichkeit überblickt werden. Wenn nun solche Naturmenschen gar mit dieser Maschinerie in nähere Berührung kommen mußten und dann wie Gliederpuppen am Schnürchen gezogen oder erbarmungslos zusammengepreßt wurden, damit sie nur in die einmal bestehenden Formen hineinpaßten, dann mußte sich wol ihr gesunder Sinn trotzig emporbäumen und sich zum Kampfe gegen dieses ganze Leben, zu seiner Umwälzung und Neugestaltung im Innersten gereizt sehen. Lessing, der „fahrende Scholast", der ruhelos umherstreifende Genosse wandernder Schauspielertruppen, der Gefährte von Soldaten und Abenteurern; Nicolai, der unabhängige Buchhändler, der durch eigenen Fleiß die mangelnde Schulbildung ersetzt hatte und unstet und flüchtig von einem Gebiete des Wissens und Könnens zum andern eilte; Mendelssohn, der gleichfalls autodidaktisch gebildete Sohn des heimatlosen Stammes, aus welchem er als Neuling ohne Voreingenommenheit in die deutschen Verhältnisse eintrat — diese und andere Männer, die gleich ihnen, der Noth gehorchend oder aus eigener Wahl, sich nicht auf der allgemein betretenen Landstraße bewegten, waren die Bannerträger der großen Erhebung, die sich vorbereitete. Was hatte diese sonst so verschieden gearteten Naturen zusammengeführt, als eben der Umstand, daß sie alle außerhalb der bestehenden Ordnung standen und gleichsam den Punkt des Archimedes inne hatten, von dem aus sich diese gealterte und morsche Welt aus den Angeln heben ließ? Nicht also *obgleich* Mendelssohn Jude war, sondern eben *weil* er es war, eben darum war er, wenn andere günstige Umstände hinzukamen, der natürliche Freund und Mitverschworene Lessing's, der rechte Mann, diesem in der Verkündigung und Einleitung einer neuen Zeit zur Seite zu gehen. An diesen günstigen Umständen hat es denn auch nicht gefehlt; suchen wir den Spuren derselben in seinem Leben nachzugehen.

Moses Mendelssohn wurde zu Dessau geboren, am 6. September 1729 — in demselben Jahre, in welchem auch Lessing seinem Volke geschenkt ward. Sein Vater Mendel, ein unbemittelter Mann, ernährte sich und die Seinen kümmerlich von dem Ertrag des hebräischen Unterrichts, den er jüdischen Kindern ertheilte. Seine Mußestunden verwandte er auf das Abschreiben von Thorarollen, über denen er oft noch bis spät in die Nacht hinein saß.*) Dieser Pflichteifer, dieser gewissenhafte Fleiß ist vom Vater auf den Sohn

*) Nach uraltem Brauch wurde und wird noch heutigentags in den Synagogen die Thora (das mosaische Fünfbuch) in hebräischer Sprache aus geschriebenen Pergamentrollen verlesen.

übergegangen und hat in diesem, höhern Zielen zugekehrt, edlere Früchte gezeitigt. An der Hand des bibelkundigen Vaters eignete sich der empfängliche Knabe rasch eine tüchtige Kenntniß des hebräischen Grundtextes an. Die bei all ihrer urwüchsigen Frische, bei all ihrem Farbenglanze doch wieder so einfach großen Züge der jüdischen Vorgeschichte erfüllten seine Phantasie mit bunten Bildern; zugleich aber reizten sie ihn, die biblische Darstellung zu ergänzen, die dunkeln Linien selbständig zu verbinden und auszumalen. Doch dürfte Mendel auch noch in anderer Richtung, wenn auch ohne sein bewußtes Hinzuthun, anregend auf den Sinn des Knaben eingewirkt haben. Solch ein Thoraschreiber ist in seinem kleinen Bereiche ein echter Künstler. Wenn nicht heilige Scheu ihm die Feder geführt, wenn er die Arbeit ohne Weihe gethan hat, so ist sie nach jüdischer Ueberlieferung nutzlos; die Synagoge weist sein Werk als unbrauchbar zurück. Die peinliche Genauigkeit, Correctheit und Zierlichkeit, mit der diese festen, gedrungenen Schriftzüge auf das spröde Pergament geworfen werden müssen, schärft und verfeinert das Auge und gibt der Hand eine eigene Art von Sicherheit und Beweglichkeit. Wie oft mag der kleine Moses, den Athem anhaltend, zur Seite seines Vaters gesessen und unverwandten Blicks auf die Lettern geschaut haben, die so leichtfüßig und doch so handfest, so zierlich und doch so kräftig und würdevoll aus der Feder des alten Mendel hervorflossen. In solchen Stunden stiller Beobachtung bildeten sich wol in der Seele des Kindes die Ansätze zu jenem zarten Formensinn, zu jenem ästhetischen Feingefühl, das später im Jünglinge sich so glücklich entfalten sollte, um einst im Mann und Meister Großes zu wirken.

Bald war Moses dem Unterrichte des Vaters entwachsen. Er schloß sich nun David Fränkel, dem damaligen Oberrabbiner der dessauer Israelitengemeinde, an. Dieser, ein ebenso menschenfreundlicher als gelehrter Mann, gewann den geweckten und wißbegierigen Schüler lieb, und es war ihm eine Freude, mit ihm in den helldunkeln Gängen des Talmud umherzuwandern. Später öffnete er ihm auch die hohen und lichten Hallen der religionsphilosophischen Literatur, welche die Juden im Mittelalter angelegt haben. Besonders war es der „Führer der Verirrten" („More Nebuchim", 1194), das bedeutendste Werk des großen Maimonides, das den denkenden Jüngling anzog und fesselte. Die neuen und weiten Gesichtspunkte, die sich hier seinem Geiste erschlossen, der glänzende Scharfsinn, mit dem er das kühne Unternehmen durchgeführt sah, Glauben und Wissen, die Lehrsätze der geoffenbarten Religion mit dem voraussetzungslosen Denken, mit den Ergebnissen der freien Forschung in Einklang zu setzen, dazu bei aller Fülle des Inhalts, bei aller innern Bewegung der schöne ruhige Fluß der Darstellung: das

alles hielt den jungen Leser stunden- und tagelang festgebannt an jenes merkwürdige Buch. „Diesem Maimonides“, pflegte er später oft zu sagen, „habe ich es zu verdanken, daß ich einen so verwachsenen Körper bekommen.“ Das Studium besonders dieses Werks, welches eine Zeit lang alle seine Kräfte anspannte, hatte ihm eine Nervenkrankheit zugezogen, von der er sich zwar wieder erholte, die jedoch eine Rückgratsverkrümmung als dauernde Spur hinterließ. Doch hat er jene Worte, wie seine Freunde bezeugen, nie mit bitterm Hohne gesprochen, der überhaupt seinem Wesen so fern lag. Ueber das ruhige Antlitz des Weisen flog dann gewöhnlich ein sanftes Lächeln, aus dem nicht nur Wehmuth, sondern auch Dankbarkeit und innige Ergebung sprach. In seiner Bescheidenheit blieb er sich wohl bewußt, welch kostbare Schätze er diesem Führer schuldete. Denn ebenso bleibend als die nachtheiligen Folgen, welche die anhaltende Beschäftigung mit demselben für seinen Körper gehabt, ebenso bleibend ist auch die Förderung gewesen, die sein aufstrebender Geist aus der Schule des jüdisch-spanischen Denkers davontrug.

War demnach schon der unmittelbare Nutzen, den Moses aus seinem Verhältniß zu Rabbi Fränkel zog, ein großer, so ist doch ein anderer, wenn auch nur mittelbarer, von viel größerer Tragweite gewesen. Fränkel erhielt einen Ruf als Rabbiner der jüdischen Gemeinde zu Berlin, und sein Schüler folgte ihm im Jahre 1745 dorthin, theils aus Anhänglichkeit an den alten Lehrer und aus Lernbegierde, theils wol auch aus einem dunkeln Drange nach neuen, größern Verhältnissen. Der preußische Staat hatte eben damals durch die kühnen, umwälzenden Thaten Friedrich's nach außen einen großartigen Aufschwung genommen und infolge der weisen, durchgreifenden Neuerungen im Innern einen ungeahnten Zuwachs an Kraft erhalten. Die Bevölkerung fühlte sich wie durch einen Ruck emporgehoben, und besonders in der Hauptstadt bildete sich eine Art von nationalem Bewußtsein, wie man es in Deutschland bisher nicht gekannt hatte. Alle Kreise der Gesellschaft, bis in die untersten Schichten hinab, waren erregt. In eine solche Umgebung sah sich nun der kleine dessauer Jude plötzlich hineinversetzt. Was wußte er von ihr? was sie von ihm? Ohne sich umzusehen, verfolgte er anfangs seine gewohnten Pfade und schritt mit heiligem Ernst immer tiefer in die rabbinische Literatur hinein. Bald aber mußte er sich hier mit diesen einseitigen Bestrebungen wie ein Lebendigbegrabener vorkommen. Er befand sich im günstigsten Falle auf einer unterirdischen Zauberinsel, indeß über ihm und rings um ihn her der Strom des Lebens in ununterbrochener Erneuerung dahinflutete. Wie aber in diesen hineinkommen? Ihm fehlten ja die ersten Anfänge der allgemeinen Bildung. Während er im Reiche des jüdischen Wissens schon eine hohe Stufe erklommen

hatte und auf dem Wege war, den Meistern sich anzuschließen, stand er in Bezug auf abendländische Cultur hinter dem ersten besten Elementarschüler zurück. Die Kenntniß der deutschen Sprache war zu jener Zeit bei den Juden noch streng verpönt. Nur verstohlen und in abgegeizten Stunden lernte Moses deutsch lesen und schreiben, verschlang heimlich, aber um so gieriger jedes deutsche Buch, dessen er habhaft werden konnte. In Berlin hielt sich damals ein jüdisches Schulmeisterlein aus Polen auf, das seiner Freisinnigkeit halber aus seinem Vaterlande verjagt war und nun brotlos von Ort zu Ort irrte. Israel Samosz — so hieß der wackere Märtyrer — war ein scharfsinniger, gut geschulter Kopf. Durch gleiches Schicksal fühlte er sich zu dem armen Moses gezogen, klärte ihn in vielem auf und brachte ihm die Elemente der Mathematik bei. Und nun kannte sein Wissensdurst keine Grenzen mehr; vorwärts ging es, ohne Rast und Ruh. In der Erlernung des Lateinischen war ihm ein junger jüdischer Arzt aus Prag, Namens Kisch, behülflich. Kaum hatte er die wichtigsten Regeln der Grammatik inne, so eilte er auch schon mit einigen mühsam ersparten Groschen zum Antiquar, um lateinische Bücher dafür einzuhandeln. Außer einigen römischen Classikern war es eine lateinische Uebersetzung von Locke's „Versuch über den menschlichen Verstand", die ihm in die Hände fiel, ein Buch, das bald von der äußersten Wichtigkeit für ihn werden sollte. Ein freidenkender und feingebildeter jüdischer Arzt, Doctor Gumperz, der in den höhern Kreisen der berliner Gesellschaft verkehrte, lernte (1748) den jungen Mann kennen, fand Gefallen an ihm und ging ihm aufmunternd an die Hand. Durch ihn wurde er nicht nur in die neuern Sprachen und in die schönwissenschaftliche Literatur der Franzosen und Engländer, sondern auch in die damals herrschende Leibniz-Wolf'sche Philosophie eingeführt.

Nachdem er durch seine Anstellung als Erzieher im Hause des reichen berliner Seidenfabrikanten Bernhard (1750) materiell sichergestellt und der dringendsten Noth und Entbehrung enthoben war, gab er sich mit erhöhtem Eifer und fast ausschließlich den philosophischen Studien hin. Die witzigen, spitzigen und eleganten Wendungen der französischen Sophisten, deren ja damals viele durch die Akademie nach Berlin gezogen worden waren, sprachen seinen ehrlichen, in die Tiefe dringenden Forschergeist wenig an. Sein Lieblingsschriftsteller blieb lange Zeit Locke. Wir sahen bereits, durch welchen Zufall er die Bekanntschaft des großen Engländers machte und auf welchem Umwege anfangs seine Lehren zu ihm drangen. Nun stand er an der Quelle. Er hörte sich hier von einem verwandten Geist angeredet, in edeln und doch einfach menschlichen Tönen, die ihm freundlich grüßend in die Seele klangen.

War doch Locke einer der ersten gewesen, der kühn und bestimmt die Forderung unbeschränkter Gewissensfreiheit ausgesprochen und im Namen der Gerechtigkeit jede Ausschließung und Schädigung von Staatsbürgern um ihrer Religion willen für ein Schandmal der menschlichen Gesellschaft erklärt hatte („I would not have so much as a Jew or Mahometan excluded from the civil rights of the commonwealth because of his religion“). Zugleich aber drang Moses mit vielem Fleiß in die deutsche Schulphilosophie ein. Mühsam arbeitete er sich durch die bändereichen Werke eines Wolf, Baumgarten und anderer hindurch. Bei allem Reichthum des Stoffs, den er aus diesen vollen Speichern hervorzog, konnte doch der starre Formalismus, der hier herrschte und hohläugig aus den staubigen Spalieren hervorsah, nicht eben anmuthend auf ihn wirken. „Statt der lebendigen Natur umgab ihn Rauch und Moder nur.“ Unbefriedigt richtete sich sein durstiger Geist empor zu der höherliegenden Quelle, aus der jene Behälter allesammt ihre Nahrung holten, zu Leibniz; und bei diesem fand er zwar weniger Fachwerk, weniger systematischen Formelkram, aber desto mehr Ursprünglichkeit und Frische und eine Fülle fruchtbarer, weittragender Ideen. Dieses gleichzeitige Leben in zwei so verschiedenen, ja geradezu entgegengesetzten Welten, wie es der englische Sensualismus und der Leibniz-Wolf'sche Spiritualismus sind, war nun ganz geeignet, ihn auf die mannichfachen Härten und Schwächen beider Auffassungen aufmerksam zu machen, sein Auge für Einseitigkeiten und Widersprüche zu schärfen und ihn immerfort theils zu vergleichenden und ausgleichenden Untersuchungen, theils zu selbständigen Lösungen der betreffenden Probleme anzuspornen.

Aber eben weil nicht Ehrgeiz oder sonst ein von außen her kommender, oberflächlicher Antrieb, sondern ein tief inneres Bedürfniß, ein lebendiger Drang nach Wahrheit ihn zu den Büchern gezogen hatte, so konnte er sich auch mit diesen allein auf die Dauer nicht begnügen. Sein von Haus aus schüchternes Wesen, ein gewisses Gefühl der Gedrücktheit hat Mendelssohn eigentlich nie recht los werden können. Jetzt wandte er seine Kräfte auch nach innen, rang mit sich selbst und suchte, so gut es ging, jene Unholde zu bezwingen, die ihn bisher fast von allem Umgange mit Gleichgesinnten und Andersgearteten fern gehalten hatten. Er wagte sich hinaus in die Welt, trat ein in die Kreise edler und gebildeter Menschen. Auch hierin stand ihm der treue Gumperz einführend und empfehlend zur Seite. Schon flog der Name dieses seltsamen Juden, der in der neuern Literatur so gut Bescheid wußte wie auf den heimatlichen Fluren der Bibel und des Talmud und zugleich eine so gründliche philosophische Bildung besaß, von Mund zu Mund. Manche blieben beim Befremden, bei der Neugierde

stehen; diese machte aber in vielen, die ihn näher kennen lernten, der Achtung, der Bewunderung Platz. Sogar die französischen Akademiker, zu denen Mendelssohn selbst sich nie gedrängt haben würde, wünschten jetzt seine Bekanntschaft zu machen. So kam er in die Nähe eines Marquis d'Argens und Maupertuis, eines Beausobre und Prémontval. Von diesen Franzosen sahen ihn die einen seines vielseitigen Wissens und seines scharfen Urtheils wegen gern um sich, die andern schätzten ihn als vortrefflichen Schachspieler. Durch eben dieses Spiel aber führte sein Glücksstern ihm unter andern auch einen Partner zu, der auf seine fernere Entwickelung von der größten Bedeutung werden sollte: das war kein Geringerer — als Gotthold Ephraim Lessing (1754). Es war ein epochemachendes Spiel, zu welchem eine unsichtbare Hand sie freundlich vorbereitend zusammengeführt hatte, um, ihnen selbst unbewußt, die ersten Fäden jenes schönen Seelenbundes zu spinnen, der in seinen Wirkungen beide überdauert hat. Jenes Spiel, in welchem sie sich feindlich gegenüberstanden, war eben nur ein Spiel; bald sollten sie sich als Waffenbrüder im ernsten Kampfspiel des Lebens erkennen.

Der große Zug, den Lessing, trotz aller Verschiedenheit im einzelnen, mit Mendelssohn gemein hatte, wurde bereits hervorgehoben. Lessing war der geschworene Freund und Schirmherr aller derer, welche die bestehende Lebensordnung pedantisch und engherzig von der Theilnahme an ihren Gütern und Vortheilen ausschloß. Als er dann Mendelssohn näher zu sich heranzog, wurde aus dem Schützling bald ein ebenbürtiger Genosse. Lessing's scharfer Blick, den hier noch die Freundschaft bewaffnete, sah durch die unscheinbare Hülle des bescheidenen Moses hindurch auf den Grund einer reinen, großen Seele: edles Gestein funkelte ihm daraus entgegen. Um leuchtend in die Welt hinauszudringen und aller Augen anzuziehen und zu erfreuen, bedurften die kostbaren Stoffe nur noch einer schleifenden, kunstvoll einfassenden Hand. Diese Hand wollte Lessing seinem Moses sein.

Und ohne ein Wort zu sagen, ganz insgeheim wie ein rechter Schatzgräber, ging er ans Werk. Mendelssohn selbst kam später im Kreise der Seinen immer wieder mit Vorliebe darauf zu sprechen, wie liebenswürdig und fein Lessing es angestellt, ihn zum Schriftsteller zu machen, ihn, den schüchternen Hauslehrer, in die deutsche Literatur einzuführen. Es war gegen Ende des Jahres 1754, als Lessing seinem Freunde eine Abhandlung von Shaftesbury zu lesen gab. Mendelssohn brachte nach einiger Zeit das Buch wieder, und als Lessing ihn nach seinem Urtheil fragte, versetzte er: es sei recht gut, aber so etwas könne er auch machen. „So?" warf Lessing hastig hin, „nun so machen Sie doch so etwas." Nach einigen Wochen überreichte ihm Mendelssohn ein Manuscript, mit der Bitte,

es mild zu beurtheilen. Monate vergingen jedoch, ohne daß Lessing der Arbeit Erwähnung that. Mendelssohn bereute schon, sie dem Freund übergeben zu haben, und fürchtete, derselbe habe sie für so schlecht befunden, daß er aus Schonung diesen Punkt lieber gar nicht berühre. Als er sich endlich ein Herz faßte und nach dem Schicksal seines todtgeschwiegenen Manuscripts fragte, drückte ihm Lessing lächelnd nicht dieses, wohl aber ein Exemplar der gedruckten Schrift in die Hand. Die Arbeit hatte so sehr seinen Beifall gefunden, daß er sie ohne weiteres in die Druckerei getragen hatte.

Diese Erstlingsschrift trug den Titel: „Philosophische Gespräche.“ Mendelssohn legte hier die Resultate seines tiefern Eingehens auf Leibniz selbst — zu dem er, über die Wolf'sche Schulphilosophie hinweg, zurückgegriffen hatte — in anmuthiger Form nieder. Der Versuch, manche Ideen Leibnizens auf Spinoza zurückzuführen, den man damals in maßgebenden Kreisen ebenso sehr verketzerte, als man Leibniz vergötterte, ist wol als ein verfehlter zu betrachten. Doch verräth auch dieser Irrweg immerhin einen nicht geringen Grad von Selbständigkeit und eine gewisse Kühnheit der Combination. Weit mehr aber als der philosophische Inhalt zog Lessing wol das Feuer der Darstellung, die freie, kräftige Gesinnung an, mit welcher hier zu den Gebildeten der Nation geredet wurde. Und in der That, wenn man bedenkt, daß damals die Franzosen in Berlin den Ton angaben und daß die deutsche Literatur, die sich freilich eben erst mühsam aus den Anfängen losrang, vom großen Friedrich nur mit Achselzucken betrachtet wurde, so muß man den Freimuth bewundern, mit dem Mendelssohn gegen den leeren Formencultus und Wortkram der Franzosen und gegen die „sklavische Nachäffung der Deutschen“ seine Stimme erhob.

Mit richtigem Takt hatte Mendelssohn den Hauptsitz des Uebels herausgefühlt, mit Entrüstung und Furchtlosigkeit ihn bloßgelegt, mit Beredsamkeit auf Heilung gedrungen. Lessing hielt nun den Freund um so fester, denn er hatte in ihm zugleich einen gesinnungstüchtigen, streitbaren Bundesgenossen gefunden gegen die Fremden, die den kräftig aufschießenden Geist des deutschen Volks niederhielten und sich wie ein Mehlthau auf die jungen Halme legten. Er allein hatte den Akademikern nicht beikommen können, da sie ihre Flachheit nicht blos mit poetischen Zierblumen, sondern vor allem auch mit philosophischen Phrasen geschickt zu drapiren wußten. Es galt jetzt, im Verein mit dem philosophisch geschulten Freunde, einen Hauptstreich gegen sie zu führen, sie mit ihren eigenen Waffen anzugreifen. Die Preisaufgabe, welche die berliner Akademie für das Jahr 1753 gestellt hatte, bestand in einer „Untersuchung des Pope'schen Systems, welches in dem Satze «all is right» enthalten ist“. Schon in der Fragestellung lag für jeden Eingeweihten ein

höhnischer Seitenhieb auf die Leibniz'sche Lehre von der „besten Welt". Auf Pope schlug man — und Leibniz meinte man. Es war an der Zeit, für den deutschen Philosophen eine Lanze einzulegen, öffentlich für ihn zu zeugen und zugleich den übermüthigen Franzosen gründlich heimzuleuchten. So entstand die Schrift: „Pope ein Metaphysiker", die Lessing und Mendelssohn gemeinschaftlich ausarbeiteten (1755). In dieser anonym erschienenen Schrift wird die von der Akademie gestellte Preisfrage nicht so sehr beantwortet, als vielmehr auf den Kopf gestellt, und in höchst schlagender und ergötzlicher Weise die Ungereimtheit nachgewiesen, die in der Aufstellung einer solchen Frage liege. „Wer ist Pope?" also werden die gelehrten Herren in schulmeisterndem Tone angefahren. „Ein Dichter... Ein Dichter? Was macht Saul unter den Propheten? Was macht ein Dichter unter den Metaphysikern?" Es wird gezeigt, daß, wenn überhaupt von einem Pope'schen „System" die Rede sein könne, dasselbe nicht auf Leibniz, sondern auf Malebranche zurückzuführen sei. Von dem vorliegenden Falle erhebt sich die Untersuchung dann zu allgemeinern Gesichtspunkten. Scharf und deutlich wird das Gebiet der Dichtung von dem der Philosophie abgegrenzt und jede Vermischung dieser grundverschiedenen Gattungen als unnatürlich zurückgewiesen. „Wie sehr sollte sich Pope also wundern" — schließt die Schrift —, „wenn er erfahren könnte, daß gleichwol eine berühmte Akademie diesen falschen (Philosophen-) Bart für werth erkannt habe, ernsthafte Untersuchungen darüber anzustellen."

Das Auge des deutschen Publikums war jedoch noch nicht an so fein gesponnene Fäden gewöhnt. Das künstliche Gewebe, das die Akademie angezettelt hatte, war ihm entgangen; es brachte daher dem Versuche, dieses Gewebe zu zerreißen, nicht nur keine begeisterte Zustimmung, sondern überhaupt keine genügend vorbereitete Stimmung, kein Verständniß entgegen. Selbst von denen, die in näherm Verkehr und Briefwechsel mit Lessing standen, wollte keiner die Schrift gelesen haben. Die zündende Wirkung, welche die Freunde mit ihr zu erzielen gehofft hatten, blieb ganz und gar aus. „Es ging ihnen", äußerte sich Nicolai, dessen Bekanntschaft Mendelssohn ebenfalls inzwischen, durch Lessing's Vermittelung, gemacht hatte, „beinahe wie Georgen, dem Sohne des Vicars von Wakefield. Er schrieb Paradoxen. Der Vater fragte: «Nun, was sagt die Welt zu deinen Paradoxen?» Antwort: «Nichts!»..." Die Herren von der Akademie aber fühlten den Gegenhieb wohl. Verdutzt sahen sie einander an; sie hatten richten wollen und waren gerichtet worden. Nach dieser Seite hin hatte also der Ausfall seinen Zweck nicht verfehlt. Die beiden Verfasser, die nicht lange verschwiegen blieben, fingen an, gefürchtete Leute zu werden.

Mendelssohn war im Grunde recht froh, daß die Wogen nicht höher gingen. Jetzt, wo alles in ihm selbst noch in Gärung war, bedurfte er nach außen der Ruhe. Als nun vollends Lessing Berlin verließ, um nach Leipzig überzusiedeln, kehrte sich Mendelssohn wieder ganz in sich und setzte sein philosophisches Stilleben fort. Besonders eifrig trieb er ästhetische Studien, deren liebliche Erstlingsfrucht seine „Briefe über die Empfindungen" sind (sie erschienen gegen Ende des Jahres 1755). Man hat angenommen, daß Mendelssohn in dieser Schrift nur eine weitere und zum Theil schönere Ausführung der damals umlaufenden, besonders der Baumgarten'schen Theorien gegeben habe. Dies ist irrig. Vielmehr sehen wir ihn schon hier jene oben angedeutete Verbindungsbahn zwischen Leibniz und den Engländern herstellen und betreten, indem er ihre Lehren gegenseitig ergänzt und läuternd ineinanderfließen läßt. Dies geschieht aber, ohne daß die Klarheit und Bestimmtheit der einzelnen Begriffe geschädigt wird. Im Gegensatze zu Baumgarten, der die Begriffe der Vollkommenheit und Schönheit unklar durcheinanderwirft, will Mendelssohn dieselben genau geschieden wissen. Die Vollkommenheit eines Dings besteht nach ihm in dem vernünftigen innern Zusammenhange der Theile, in der Gesetzmäßigkeit; die Schönheit dagegen in der gefälligen äußern Verknüpfung der Theile. Für die Schönheit als solche nun, als etwas von der Vollkommenheit Verschiedenes, für sich Bestehendes, für den ästhetischen Genuß, der nicht blos eine logische Operation, ein Act des Denkens, aber auch noch kein Begehren sei, tritt Mendelssohn in die Schranken. Leibniz gegenüber und mit den Engländern übereinstimmend, sieht er die sinnliche Vorstellung ebenso sehr für ein Positives an, als den reinen Begriff. Sie entspringt nicht aus einem Unvermögen, aus einer Schwäche, sondern aus einer positiven Kraft unserer Seele, ist allen denkenden Wesen gemein, hat mithin nicht blos subjective, sondern objective Wahrheit. Die Leibniz-Wolf'sche Schule hatte wie alle Lust, so auch die ästhetische aus einer dunkeln, noch nicht entwickelten Vorstellung einer Vollkommenheit, also aus einem trüben Beisatze hergeleitet, der der menschlichen Seele eingemischt sei und aus ihr entfernt werden müsse. Nach dieser Annahme sank das Behagen am Schönen in der Natur und in den menschlichen Gebilden zu einem unreifen, verworrenen Seelenzustande herab, welcher vor der zur vollen Klarheit durchgedrungenen Erkenntniß vergehen müsse wie Gewölk vor dem siegreich hindurchbrechenden Sonnenlichte. Hierdurch war die Kunst als eine niedere Thätigkeit gebrandmarkt, jede ästhetische Regung herabgewürdigt. Mendelssohn brach entschieden mit dieser Auffassung und stellte den fruchtbaren Satz auf: daß die Lust am Schönen nicht auf ein unfertiges und eingeschränktes Wirken verschiedener Seelenkräfte zurückzuführen sei,

sondern vielmehr frisch und unmittelbar aus der Anschauung als aus einer positiven Kraft der Seele hervorfließe. Wer hörte hier nicht schon eine Vorahnung dessen heraus, was Kant später, freilich viel tiefer und beziehungsreicher, unter dem Namen der „ästhetischen Urtheilskraft“ ausgeführt hat? Durch diese Auffassung war nun auch das künstlerische Schaffen wieder in seine Würde eingesetzt. Lessing, der sich damals eben der poetischen Production unbefangen hingab und sein Thun mittelbar durch die wissenschaftlichen Ergebnisse seines Freundes gerechtfertigt und in ein reineres Licht gehoben sah, drückte ihm aus der Ferne jubelnd die Hand.

Es entspann sich nun (seit November 1756) ein sehr lebhafter ästhetischer Briefwechsel. Nicolai, der anfangs ebenfalls an demselben theilnahm, räumte bald den beiden überlegenen, immer tiefer eindringenden Freunden das Feld. Dieser Briefwechsel stellt sich dem Vorzüglichsten, was unser Schriftthum auf diesem Gebiete aufzuweisen hat, dem Schiller-Goethe'schen Briefwechsel, nicht unwürdig zur Seite. Wol vermag er sich mit diesem nicht zu messen an Gedankenreichthum und Geschlossenheit der Form; an Leben und Bewegung aber, an psychologischem und culturgeschichtlichem Interesse dürfte er ihm kaum etwas nachgeben. Wenn sich uns irgendwo dasjenige erschließt, was man die „Werkstätte des Geistes“ genannt hat, so ist es hier der Fall. Diese Briefe gewähren uns einen Einblick in die rege Wechselwirkung, in welche die Freunde jetzt zueinander traten. „Wir führen Kriege, lieber Lessing“, scherzt Mendelssohn bescheiden, „die ohne Ihren Schaden für mich sehr vortheilhaft sind.“ Während aber der jüdische Freund bei Lessing mehr in formeller Beziehung in die Lehre ging, in seiner Schule den ihm einwohnenden Schönheitssinn ausbildete, wurde dieser Lehrer selbst wiederum von dem in methodischem Denken geübten, philosophischen Gefährten in vielen Punkten zu einer mehr in die Tiefe gehenden, umfassenden und systematischen Betrachtungsweise hingeleitet. Und wie willig ordnete sich Lessing dann dem Urtheile Mendelsohn's unter; wie selbstlos erkannte er die reinigende Wirkung an, die dieses auf sein eigenes Denken ausübte. „Ich bitte Sie“, schreibt er an Moses, „alles zu überdenken, zu prüfen und zu verbessern. Erfüllen Sie nun meine Bitte, so ist es ebendas, als ob ich selbst nochmals überdacht, geprüft und verbessert hätte. Ihre bessern Gedanken sind weiter nichts als meine zweiten Gedanken.... Sie sind mein Freund: ich will meine Gedanken von Ihnen geprüft, nicht gelobt haben. Ich sehe Ihren fernern Einwürfen mit dem Vergnügen entgegen, mit welchem man der Belehrung entgegensehen muß.“ Die Freundschaft war eben beiden keine Maske für selbstsüchtige Interessen, kein Aushängeschild für gegenseitige Beweihräucherung und Schleppträgerei. Nur der edlere, gewissermaßen

selbstlose Egoismus, wie er sich hier äußert, verträgt sich mit echter Freundschaft. Jeder von den beiden Freunden verhielt sich zum andern wie der Magnet zum Eisen; jener zieht von diesem nur die edeln und gesunden Theile an, die falschen, schadhaften und brüchigen Stellen aber stößt er entschieden zurück und holt sie gerade dadurch aus ihrer Verborgenheit hervor. So drängte Mendelssohn den Freund auf ein gründlicheres Studium der Kunstgeschichte, besonders der Winckelmann'schen Arbeiten hin. Durch einen gelegentlichen Hinweis auf die Lessing damals noch unbekannte Gruppe des Laokoon gab er ihm einen Wink, der für ihn und die ganze deutsche Literatur unendlich folgenreich wurde. Der Briefwechsel drehte sich zum großen Theil um die nähere Erörterung dessen, was man unter dem „Zweck der Tragödie" verstand, vor allem um die Begriffsbestimmung und Berechtigung der Aristotelischen Katharsis. An dieser wollte Lessing festgehalten wissen; er verfocht also lebhaft die Ansicht von einer sittlichen Läuterung, die durch die ästhetischen Mittel des Trauerspiels, durch Erregung von Furcht und Mitleid zu erzielen sei; ebenso lebhaft aber zog Mendelssohn gegen einen solchen moralischen Zweck der Tragödie zu Felde. Bekanntlich hat Lessing diese Untersuchungen später selbständig (in der „Hamburgischen Dramaturgie") mit mehr Reife und Fülle, mit allem Glanze seiner scharfsinnigen Beredsamkeit fortgeführt. Die Keime zu dieser herrlichen Saat liegen aber in seinem Briefwechsel mit Mendelssohn umhergestreut.

Verwirrungen und Unannehmlichkeiten, in die Lessing von neuem gerathen war, brachten schon nach Jahresfrist diesen schönen Verkehr ins Stocken. Mendelssohn sah sich jetzt wieder auf sich selbst gewiesen; doch hatte er nun die rechte Straße gefunden. Beherzt verfolgte er sie und verdoppelte seine Schritte. Und indem er sich selbst zu immer größerer Klarheit durchrang, wirkte er zugleich durch kleinere ästhetische Abhandlungen und Kritiken, die er von Zeit und Zeit in Journalen veröffentlichte, anregend und bildend in weitere Kreise hinaus. Alle diese Beiträge erschienen jedoch anonym; er wollte „niemandem außer seinen wenigen Freunden für etwas mehr als einen Buchhalter bekannt sein". Inzwischen war nämlich aus dem Hauslehrer ein Buchhalter der Bernhard'schen Seidenwaarenfabrik geworden (seit 1754); einige Jahre später trat er sogar als Theilnehmer in dieselbe ein. Mendelssohn fehlte vieles von dem Stoffe, aus dem tüchtige Geschäftsmänner gezimmert sind. Welcher andere Weg aber stand damals ihm, dem Juden, offen? Er selbst empfand bitter den schreienden Mißton, den diese Zwitterstellung in sein Leben brachte. Dankbar begrüßte er die günstigere Gestaltung, die seine äußern Verhältnisse durch diese Aenderung erfuhren; treu und unverdrossen harrte er auf seinem Posten aus.

Doch konnte er es nie verschmerzen, so mit gestutzten Schwingen am Karren der Alltäglichkeit schleppen zu müssen, eingekerkert zu sein in die dumpfen Räume eines Geschäftslocals, indeß sein Geist sich hinaussehnte nach den lichten Gefilden freien Denkens und Schaffens. „Die Geschäfte!“ seufzt er in einem Briefe an Lessing, „die lästigen Geschäfte! sie drücken mich zu Boden und verzehren die Kräfte meiner besten Jahre. Wie ein Lastesel schleiche ich mit beschwertem Rücken meine Lebenszeit hindurch, und zum Unglück sagt mir die Eigenliebe ins Ohr, daß mich die Natur vielleicht zum Paradepferd geschaffen hat. Was ist zu thun, mein lieber Freund? Wir wollen uns einander bedauern und zufrieden sein. So lange die Liebe zu den Wissenschaften nicht erkaltet, haben wir noch eine gute Hoffnung.“

Und diese Liebe erkaltete nicht. Gerade jetzt erhob sich vielmehr sein erstarkter Geist zu gesteigerter Thätigkeit. Nicolai hatte schon lange den Plan einer größern kritischen Zeitschrift, einer „Bibliothek der schönen Wissenschaften und Künste“ mit sich herumgetragen und schritt im Jahre 1756 an die Ausführung desselben. Mendelssohn wurde zur Mitarbeit aufgefordert und ward bald der eigentliche Leiter der „Bibliothek“. Diese Zeitschrift war schon darum von Bedeutung, weil sie das erste derartige Unternehmen in größerm Stile war, das zu Gottsched und seinem Gefolge in keinem abhängigen Verhältniß stand, das vielmehr gegen ihn seine Stimme erhob. Noch größer ist aber das positive Verdienst der „Bibliothek“. Sie war die erste Zeitschrift, die ein tieferes Interesse für ästhetische Fragen auch im größern Publikum weckte und die Ergebnisse der wissenschaftlichen Untersuchungen auf diesem Felde in faßlicher Form unter das Volk warf. Kein Wunder, daß Mendelssohn sich hier ganz in seinem Elemente fühlte. Kaum ein Stück der „Bibliothek“ erschien, das nicht Beiträge von seiner Hand brachte. Immer feiner bildete er hier seine schöne Fertigkeit aus, Wahrheiten, zu denen er selbst sich oft nur durch lange, wildbewachsene Pfade emporgearbeitet hatte, von ihrer einsamen Höhe herniederzuholen und sie, in leichte gefällige Gewänder gehüllt, dem schlichten Betrachter menschlich nahe zu bringen. Neben einigen selbständigen Arbeiten lieferte er besonders auch nach außen hin anspruchslose und durch ihre einfache Form einladende Recensionen, in denen er mit kunstgeübter Hand allgemeinen Gesetzen durch Anwendung auf den besondern, vorliegenden Fall eine concrete Gestalt zu geben und sie anschaulich vor den Leser hinzustellen wußte. Dieser sah es den handlichen, freundlich blinkenden Münzen freilich nicht an, daß sie von unförmlichen Barren herstammten, die mühsam aus tiefliegenden Schachten herausgeholt waren.

Aber auch Lessing hatte sich nun wieder frei gemacht und

erschien in voller Rüstung auf dem Kampfplatz. Durch sein Hinzutreten erhielt derselbe jetzt eine größere Ausdehnung. „Den schönen Wissenschaften", sagte er, „sollte nur ein Theil unserer Jugend gehören; wir haben uns in wichtigern Dingen zu üben." Die „Bibliothek" ging ein, und an ihre Stelle trat ein Unternehmen mit weit höhern Zielen: die „Literaturbriefe" (1760). Ohne Scheu und Schonung sollte hier alles, was sich damals auf dem Gebiete der deutschen Literatur tummelte, oder was noch fernerhin sich zeigen würde, gemustert werden. Krieg gegen alles Leblose und Veraltete, gegen Unfreiheit und Halbheit war die Losung. Es war ebenso sehr darauf abgesehen, das Zopfthum und die langweilige Breite der heimischen, erbgesessenen Schulweisheit auszuroden, als die witzelnde Oberflächlichkeit der Franzosen gründlich aus deutschen Landen zu vertreiben. Hier war nun neben dem immer streitlustigen, eifervoll einherstürmenden Lessing der sanfte, unbefangene Mendelssohn an seinem rechten Platze, und wenn man Lessing vielfach einen zweiten Luther genannt hat, so war Mendelssohn in dieser Beziehung sein Melanchthon. Auch er hielt zwar den erwähnten doppelten Zweck der Zeitschrift fest im Auge und sprach ihn ohne Hehl aus. „Ich bin so unsinnig nicht", erklärte er, „die strenge Methode und die Gründlichkeit an unsern deutschen Schriftstellern zu tadeln, oder zu verlangen, daß sie von dieser Strenge der Welt zu Gefallen nur das mindeste vergeben sollten. Der Schriftsteller muß erst an die Forderungen der Wissenschaft und hernach an die Bequemlichkeit der Leser denken. Jene gehen vor, weil der Leser selbst verpflichtet ist, ihnen seine Bequemlichkeit aufzuopfern... Mich dünkt aber immer, wenn unsere Schriftsteller die Schuletikette vergessen und sich einen freiern ungezierten Ton angewöhnen wollten, so würde der allgemeine Beifall, den sie verdienen, nicht ausbleiben." Bei aller Entschiedenheit schlug er aber in seinen Besprechungen weder jenen vornehm abthuenden, noch jenen heftig bellenden Ton an, den man bisher zu hören gewohnt war und der jede neue, schüchtern auftauchende Regung schon im Keime erstickt hatte. Seine Kritik war vielmehr eine echt positive, schöpferische: vermittelnd, klärend, Richtung gebend griff sie in die große Bewegung ein, die sich der Geister bemächtigt hatte. Er begnügte sich nicht damit, Verirrungen zu constatiren und sich dann mit überlegenem Lächeln zurückzuziehen; wie sein alter Meister und Lieblingsschriftsteller Maimonides wollte er vielmehr, wenn auch in anderm Sinne und auf andern Gebieten, zugleich ein „Führer der Verirrten" sein.

Wol ließ er es auch an festen, entschlossenen Tönen nicht fehlen. Als Friedrich der Große (im Jahre 1760) seine „Poésies diverses" herausgab, ließ Mendelssohn eine Beurtheilung derselben

in die „Literaturbriefe“ einrücken, die zwar in der Form bescheiden, in der Sache aber zergliedernd und vernichtend war. Die Recension machte Aufsehen, und Mendelssohn wurde ziemlich unsanft nach Sanssouci entboten, um sich persönlich bei dem gekränkten Dichterkönig zu rechtfertigen. Dies that er, indem er sich mit einem witzigen Gleichniß über die Schwelle half, das den König sofort heiter stimmte und für den kühnen Recensenten einnahm. „Wer Verse macht“, sagte er, „schiebt Kegel, und wer Kegel schiebt, er sei wer er wolle, König oder Bauer, muß sich gefallen lassen, daß der Kegeljunge sagt, wie er schiebt.“

Besonders, wo es galt, dem verblendeten, aufdringlichen Unvermögen die Wege zu weisen, oder wo er irgendein großes allgemeines Interesse verletzt, Deutschlands Ehre angetastet sah, fuhr Mendelssohn grollend im Sturmwind neben Lessing einher. Sehr viele Schäden im deutschen Geistesleben sah er hervorgehen aus der politischen Verkommenheit des Volks, aus dem Mangel an vaterländischer Begeisterung, an großen nationalen Interessen und Gesichtspunkten. Wo immer er konnte, wies er daher auf diese trübe Quelle hin, suchte sie trocken zu legen und das Selbstgefühl der Nation zu heben. „Deutschland“, klagte er, „hat sich von seinen Nachbarn den gerechten Vorwurf zugezogen, daß es öfters für seine eigene Ehre allzu sorglos sei. Aus seinem kaltsinnigen Betragen zu urtheilen, sollte man fast vermuthen, es wisse den Werth der großen Geister nicht zu schätzen, die es in seinem eigenen Schose verbirgt. Leibniz und Newton, deren unsterblicher Ruhm bis in die spätesten Zeiten dauern wird, lebten zu einerlei Zeit und erweiterten die Grenzen der Wissenschaften gleichsam mit vereinigten Kräften. Der große Newton starb, und es ist bekannt, mit welchem Pomp, mit welchen fast königlichen Ehrenbezeigungen sein Leichnam beigesetzt worden ist. Der wenigstens ebenso große Leibniz verschied, und ward nicht würdiger beerdigt als der schlechteste Einwohner einer Stadt, dessen Verlust man nicht weiter verspürt als an dem Tische, wo er gegessen hat. Ja was noch mehr ist, vielleicht hat der Herr von Fontenelle diesem großen Deutschen eine würdigere Lobrede gehalten als alle seine Mitbürger, die noch dazu in gewissem Verstande seine Lehrlinge waren.“

Dabei war es jedoch Mendelssohn nicht um bestimmte Persönlichkeiten, um deren Erhebung oder Herabsetzung, noch auch um die betreffenden Bücher zu thun, überhaupt nicht um die Literatur allein. Diese hatte ihm nur Werth im Zusammenhange mit dem geistigen und sittlichen Leben der Gesammtheit; ihr eigentlicher Zweck, ihr heiliger Beruf bestand für ihn in der stetig fortgeführten Erziehung des Volks, in der Heranbildung seiner Glieder zu freien Bürgern, zu edeln Menschen.

Diese Jahre gemeinsamer Arbeit, die Lessing ebenfalls in Berlin zugebracht hatte, waren für beide zugleich die Zeit des innigsten Freundschaftsverkehrs gewesen. Beide haben später stets mit heiterer Wehmuth an diese Zeit zurückgedacht. Lessing verließ Berlin wieder und zog als Secretär des Generals Tauenzien nach Breslau. Doppelt schmerzlich fühlte Mendelssohn die Einsamkeit, in die er sich nach so regem Zusammenleben jetzt zurückgestoßen sah. Mächtiger wurde jetzt das Verlangen in ihm nach dem stillen Glücke des häuslichen Lebens. Im Mai 1761 lernte er während seines Aufenthalts in Hamburg Fromet Gugenheim, ein treuherziges, „blauäugiges Mädchen", kennen und verlobte sich mit ihr. Ein Jahr später führte Mendelssohn seine Erkorene als Gattin heim.

Die ruhigere Stimmung, die nun wieder über ihn kam, benutzte er, um sich an der Lösung der Preisaufgabe zu betheiligen, welche die Akademie der Wissenschaften für das Jahr 1763 gestellt hatte. Seine in deutscher Sprache eingereichte Abhandlung „Ueber die Evidenz in metaphysischen Wissenschaften" erhielt den Preis. Unter den Mitbewerbern, die er besiegt hatte, war auch Kant gewesen. Immer weiter hinaus ging jetzt der Klang seines Namens, und viele hervorragende Männer umdrängten ihn huldigend; aber nur wenigen erschloß er sich. In besonders innigen Verkehr trat er damals zu Thomas Abbt, einem ebenso liebenswürdigen Menschen als vielseitig und fein gebildeten Kopf. Der mehrjährige Briefwechsel zwischen beiden — der seiner sanften, gemüthvollen Tonart wegen zu dem Schönsten gehört, was die deutsche Literatur von derartigen Schätzen besitzt — ist ein treuer Spiegel jener merkwürdigen Zeit, die man mit Recht „die Zeit des Individualismus" genannt hat. Ueberall ging man damals auf das Ich, auf die alles Beiwerks entkleidete, von der Umgebung losgelöste Persönlichkeit zurück. Allgemein war das Suchen nach diesem gedachten reinen Ich, das Streben, es zu ergründen und bis in seine Wurzeln hinab zu verfolgen, es in seiner Erscheinung näher zu betrachten, freier zu entfalten. Abbt, der sich damals mit vielen Zweifeln und quälenden Gedanken trug, beichtete vor Mendelssohn und bat ihn, ihm seine Ansichten über Zweck und Bestimmung des Menschen, über die Seele und deren Schicksal nach dem Tode mitzutheilen. Mendelssohn hielt anfangs mit den erbetenen Eröffnungen zurück; endlich ließ er sich dennoch überreden, in eine Besprechung der berührten Fragen einzugehen. Die Freunde kamen überein, daß Moses zunächst seine Ansichten über die Unsterblichkeit der menschlichen Seele zusammenhängend darlegen solle, damit eine gemeinsame Grundlage für fernere Erörterungen gewonnen werde. Um jedoch diese dem Schulgezänk des Tags möglichst fern zu rücken, sollte die Untersuchung ins Alterthum versetzt und griechischen Weisen in Form

einer Unterredung (nach Art der Platonischen Dialoge) in den Mund gelegt werden. Inzwischen starb aber der treffliche Abbt in der Blüte seines Lebens, und Mendelssohn setzte nun, sich selbst zum Troste und dem dahingeschiedenen Freunde zum Gedächtniß, die von diesem angeregte Arbeit allein fort. So entstand Mendelssohn's berühmtes Buch, sein „Phädon, oder Ueber die Unsterblichkeit der Seele“ (1764).

In der Form schließt sich „Phädon“ an das gleichnamige Gespräch Plato's an. Mendelssohn gesteht selbst, sich die „Einkleidung, Anordnung und Beredsamkeit“ des griechischen Philosophen „zu Nutze gemacht“ zu haben. In diese antike Form aber goß er einen neuen Geist; jene bildete nur den Einschlag, in den er Fäden verwebte, die aus der Gedankenarbeit des Mittelalters und der neuern Zeit hervorgegangen waren. Was die jüdischen Religionsphilosophen, die Neuplatoniker, Cartesius, Leibniz und seine Nachfolger irgend Erhebliches in dieser Frage vorgebracht hatten, war hier verarbeitet und zu einem gefälligen Ganzen geordnet.

Der Schrift geht als Einleitung eine Lebensbeschreibung und Charakteristik des Sokrates voran, die freilich alle Mängel besitzt, die derartigen Arbeiten aus jener Zeit überhaupt eigen sind: es fehlt der historische Sinn, das Eingehen und Sichversenken in die Eigenart der geschilderten Persönlichkeiten, die gerechte Berücksichtigung der staatlichen und gesellschaftlichen Verhältnisse, die jene wie ein Rahmen einschlossen und ihre Entwickelung, ihr Thun und Lassen bedingten. Doch enthält die Einleitung auch manchen feinern psychologischen Zug.

Der Dialog selbst zerfällt in drei Gespräche. Im Anfange des ersten führt der Verfasser, seinem griechischen Vorbilde folgend, die Schüler des Sokrates ein. Sie unterreden sich von der letzten Stunde ihres großen Lehrers, den der Giftbecher so plötzlich von ihrer Seite gerissen hatte. Phädon erbietet sich, seine Erinnerungen an jene Stunde, die er mit Sokrates zusammen im Kerker zugebracht, den Freunden vorzutragen und alles zu berichten, was der Weise kurz vor seinem Tode gelehrt. Der herannahende unfreiwillige Abschied hatte bange Gedanken in den Jüngern geweckt, die den Lehrer gesenkten Hauptes umstanden, und die Frage tauchte auf: ob eine freiwillige Abkürzung des Lebens, ob der Selbstmord von ethischen Gesichtspunkten aus zu billigen sei.*) Sie wird nach verschiedenen Seiten hin beleuchtet und verneinend entschieden: die Menschen sind

*) Diese Frage war damals besonders zeitgemäß. Friedrich der Große soll bekanntlich während des Siebenjährigen Kriegs Gift bei sich getragen haben, um im Falle einer ganz ungünstigen Wendung des Feldzugs seinem Leben gewaltsam ein Ende zu machen.

wie die Schildwachen, die ihren Posten nicht verlassen dürfen, ehe sie abgelöst werden. Nach diesem kurzen Vorspiel wird das Gespräch unvermerkt auf die Behandlung der eigentlichen Frage hinübergeleitet. Sokrates erklärt den trauernden Schülern, daß er freudig in den Tod gehe, weil ja dieser nichts anderes sei als die Trennung der Seele vom Körper. Die Seele kann nicht sterben. In der Natur gibt es nichts, das auch nur einen Augenblick stillstände, und nichts, das sprungweise sich vorwärts bewegte: alles ist in stetem Wandel begriffen. Was würde denn nun das heißen: „die Seele stirbt“? Soll damit gemeint sein, daß alle ihre Kräfte, Wirkungen und Leiden mit einem Schlage aufhören, gleichsam in einem Nu verschwinden? Dies ist wider die Ordnung der Dinge und daher ohne ein Wunder unmöglich. Oder gibt es ein langsames Sterben der Seele, gleichwie des Leibes, der allmähliche Verwandlungen, unzählige Umkleidungen durchmacht, bis er bei der Auflösung anlangt? Auch dies läßt sich jedoch bei der Seele schlechterdings nicht annehmen. Denn hier hätten wir etwas ganz Unvermitteltes. Der letzte Schritt, man mag ihn noch so weit hinausgeschoben denken, der Schritt vom Dasein ins Nichts würde immer noch ein jäher Sprung sein. Die Seele würde schließlich keine Seele mehr, sondern etwas ganz anderes geworden sein. Demnach kann sie nicht sterben, sie muß ewig fortdauern.

Mendelssohn mag aber diesen Schlußfolgerungen selbst keine zwingende Beweiskraft beigelegt haben, zumal sie sich auf einem Unterbau erhoben, der nicht als allgemein feststehend betrachtet werden konnte. Im zweiten Gespräch stellt er daher die Untersuchung auf festere Füße. Er wirft das Bedenken auf, ob denn überhaupt unser Vermögen zu empfinden und vorzustellen, also das, was wir gemeinhin Seele nennen, ein besonderes, selbständiges Wesen sei; ob dasselbe nicht vielmehr als eine Eigenschaft, als eine Function unsers künstlich gebildeten Körpers zu fassen sei. Dem gegenüber wird nun nachgewiesen, daß jedes aus Theilen bestehende Ganze, das als solches aufgefaßt werden soll, ein Zusammennehmen und Vergleichen dieser Theile voraussetzt. Diese Thätigkeit müsse die Verrichtung eines besondern Denkvermögens sein, eines für sich bestehenden, ungetheilten Wesens, das nicht gleichbedeutend sein könne mit dem Ganzen des leiblichen Organismus, der ja selbst aus solchen verschiedenen Theilen besteht. Dies sei eben die Seele, die demnach als ein besonderes, einfaches, unkörperliches Wesen zu setzen sei. Gerade in unsern Tagen gewinnt diese glänzende Beweiskette, den Einwürfen des Materialismus gegenüber, erneutes Interesse. Die einzelnen Ringe, aus denen sie zusammengesetzt ist, sind aus den verschiedensten Schatzkammern der philosophischen Literatur herzugetragen; aber nur eine Meisterhand konnte sie so

geschickt auswählen, so gleichmäßig umformen, so zierlich ineinanderschlingen.

Als ein unkörperliches Wesen dauert also die Seele nach dem Tode des Leibes fort. Wie aber ist diese Fortdauer zu denken? Ist es ein wachender oder ein schlafähnlicher Zustand, in den die entkörperte Seele gelangen wird? Diese Fragen werden im dritten Gespräch weniger gelöst als berührt. Gewiß scheint nur das eine, daß die fortdauernde Seele sich in einem wachenden Zustande befinden wird. Der Geist, dem der Trieb nach Vollkommenheit, der Drang, sich der Gottheit zu nähern, eingeboren ist, schreitet in ewiger Bewegung von Stufe zu Stufe empor. . . . Weiter dringt die philosophische Muse Mendelssohn's nicht; sie verschmäht es, keck den Schleier zu lüften und die Sinne ihrer Hörer zu erhitzen durch phantastische Bilder. Weiser noch als in dem, was er sagt, zeigt sich Mendelssohn hier in dem, was er verschweigt.

Das Werk des „deutschen Sokrates“ — wie Mendelssohn fortan hieß — wurde von den Zeitgenossen mit rauschendem Zuruf empfangen. In kurzer Zeit erlebte es mehrere Auflagen, und im Laufe eines Jahrzehnts war es bereits durch Uebersetzungen über den größten Theil der gebildeten Welt verbreitet. Noch nie war in Deutschland ein philosophisches Problem in so edler und zugleich so leicht und klar dahinfließender Sprache behandelt worden. Das rief den allgemeinen Beifall hervor, und eben dies ist es, was dem Buche auch in unsern Augen Werth verleiht und ihm eine culturgeschichtliche Bedeutung sichert. Man hat, gerade mit besonderer Bezugnahme auf den „Phädon“, Mendelssohn einen „Popularphilosophen“ genannt. Man hat mit diesem Worte eine verächtliche Nebenbedeutung verbunden und den Verfasser des „Phädon“ mit Engel, Crusius und andern wohlmeinenden, aber allerdings sehr seichten Schriftstellern seiner Zeit in eine Reihe gestellt. Ein Popularphilosoph in diesem Sinne ist Mendelssohn nicht; er selbst sprach sich offen und wiederholt gegen das damals beliebte systemlose und flache Philosophiren aus. „Man trägt sich heutigentags“, so warnte er, „mit der Grille, alle Wissenschaften leicht und ad captum, wie man es zu nennen beliebt, vorzutragen. Dadurch glaubt man die Wahrheit unter den Menschen auszubreiten und sie wenigstens nach allen Ausmessungen auszudehnen, wenn man ihren innern Werth nicht vermehren kann. . . . Mich dünkt aber, es sei nichts so schädlich als eben dieser königliche Weg zu den Wissenschaften, den man hat finden wollen. . . . Um die Beweise kümmert man sich wenig, weil man überzeugt sein wollte. Die Wahrheit selbst ward durch die Art, wie man sie annahm, zum Vorurtheile. Lieber mag sie mit der größten Heftigkeit angefeindet werden, ehe sie sich unter der Gestalt eines Vorurtheils

einen kalten Beifall erschleichen soll!" Und in einem spätern Briefe (an Herder) klagt er: „Es scheint, als wenn die seichten Metaphysiker jetzt das große Wort hätten, und man muß sich öffentlich zuweilen mit ihnen einlassen, solange die wahren Denker nur Privatbriefe schreiben wollen. Man kann es in öffentlichen Schriften kaum mehr wagen, metaphysisch zu denken, weil diese Sprecher der Metaphysik bei allen Gelegenheiten die Zähne weisen. Man muß diesen Herren nur einmal eine Art von Punsch vorsetzen. Wenig metaphysische Gründlichkeit, mit einer Menge von wässerigem Geschwätz verdünnt, erhält allgemeinen Beifall."

Wie unrecht thut man also, Mendelssohn mit vornehmer Handbewegung unter die philosophirenden Dilettanten zu weisen! Kant sah in ihm „ein Genie, dem es zukäme, in der Metaphysik eine neue Bahn zu brechen, die Schnur ganz aufs neue anzulegen und den Plan zu dieser noch immer aufs bloße Gerathewohl angebauten Disciplin mit Meisterhand zu zeichnen". Vieles vereinigte sich, um Mendelssohn an der Erfüllung so hoher Erwartungen zu hindern. Ja, er selbst gestand, daß er sich „das Vermögen oder die Fertigkeit nicht zutraute, seine Gedanken beständig an eine strenge systematische Ordnung zu binden". Doch kann dieses bescheidene Bekenntniß für unser Urtheil ebenso wenig maßgebend sein, als uns dasjenige Lessing's, daß ihm der innere Dichterberuf fehle, in der Ueberzeugung beirren kann, daß in den Adern eines Mannes, der eine „Minna von Barnhelm", eine „Emilia Galotti", einen „Nathan" schrieb, echtes Dichterblut fließen mußte. Soll aber Mendelssohn durch die Behauptung, daß er ein Popularphilosoph gewesen sei, nicht zum Dilettanten gestempelt werden, soll dieses Wort in Kürze nur das bezeichnen, daß er der Philosophie ein volksthümliches Kleid umgeworfen und sie aus den Gelehrtenzellen, in denen sie einsam ihr Leben fristete, hinausführte auf den Markt des Lebens, hinein in die Häuser und Herzen des Volks: so können wir nicht absehen, wo denn hier das Verächtliche liege. Denen, die achselzuckend jene Bezeichnung vor sich hinmurmeln, erwidern wir also getrost mit ihren eigenen Worten: Mendelssohn war ein Popularphilosoph. Denn dies ist gerade der Punkt, durch den er sich mit unserer Zeit berührt, durch den er zu uns herüberreicht und lebendig in unserer Mitte wandelt. In einer Zeit, in der das Wissen noch ausschließliches Eigenthum weniger bevorzugter Stände war, hielt Mendelssohn das Banner der Volksbildung hoch. Wußte er doch aus eigener Erfahrung, wie weh es thut, von diesem Gute ausgeschlossen zu sein, das allen Menschen gemein sein sollte, und welch ein Zauber in seinem Besitze liegt. Wie schwer war es ihm geworden, die Ungunst der Verhältnisse, die Mängel einer einseitigen Erziehung zu überwinden! Wie lange

hatte er harrend vor der Thür gestanden, wie mühsam sich den Eingang errungen in die Hallen der Wissenschaft, in die Kreise der Gebildeten! Darum wollte er andern, die noch im Dunkel schmachteten, die Wege ebnen und sie freundlich emporziehen zu der hellen Höhe, die er selber erklommen im Schweiße seines Angesichts.

Die Sonne seines Ruhms hatte jetzt den Gipfel erreicht. Der durchschlagende Erfolg seines „Phädon" bezeichnet einen Wendepunkt in Mendelssohn's kampfreichem Leben; er schließt den ersten Hauptttheil desselben, der vorwiegend ein literarisch-philosophisches Gepräge trägt, versöhnend ab. Als die bezeichnendsten Aeußerungen, als die leuchtendsten und bleibendsten Spuren dieser ersten Phase sind wol einerseits seine Beiträge zu den „Literaturbriefen", andererseits der „Phädon" selbst zu betrachten. Mit diesem war Mendelssohn in die Meisterjahre eingetreten. Die ersten und besten Männer Deutschlands beglückwünschten ihn und warben um seine Freundschaft. Herder, Gleim, Jacobi, Knebel, Weiße und andere traten in nähern Verkehr zu ihm. Die mittelbaren Verdienste, die er sich nach dieser Seite hin um die deutsche Gedankenbewegung erworben, sind nicht gering anzuschlagen. Theils durch persönlichen Umgang, theils auf brieflichem Wege wirkte er, gleichsam unterirdisch, anregend und belehrend, hebend und berichtigend auf seine Zeit. Er selbst hörte darum nicht auf, zu lernen. Fern war ihm jener träge Ehrgeiz, der mit Behagen auf den endlich bescherten Lorbern ruht und den süße Schmeichelrede in den Schlaf zu singen vermag. Rastlos arbeitete er fort und zog aus jenen Beziehungen immer neue Förderung.

Weniger gelehrig zeigte er sich freilich dem jungen Lavater gegenüber, der durch Berlin reiste, Mendelssohn aufsuchte und sich sogleich enthusiastisch, wie es seine Art war, an ihn anschloß. Diese schwärmerische Zuneigung sollte aber ein Samen der Zwietracht werden, aus dem zunächst bittere Früchte für beide erwuchsen. Lavater faßte den Entschluß, diese reine, aber wie er fest glaubte, dennoch dem Verderben geweihte Seele zu retten, sie dem alleinseligmachenden Glauben zuzuführen. In Eile übersetzte er Bonnet's „Untersuchung der Beweise für das Christenthum", und forderte in einer besondern Zueignung an Mendelssohn, die er dem Werke vordruckte, diesen feierlich und vor aller Welt auf: „diese Schrift zu widerlegen, oder wenn er die Beweise richtig finde, zu thun, was Klugheit, Wahrheitsliebe und Redlichkeit zu thun gebieten, was ein Sokrates gethan hätte, wenn er diese Schrift gelesen und unwiderruflich gefunden hätte" (4. September 1769). Dieses Ansinnen war recht gut gemeint; aber, abgesehen von seinem unzarten Inhalt, war die Art, wie es ins Werk gesetzt wurde, so zudringlich und plump, daß es wol schon darum eine derbere Abfertigung

verdient hätte, als der in seinem Heiligsten angegriffene Mendelssohn ihr zutheil werden ließ. Dieser hatte für die Zumuthungen Lavater's nur ein mitleidiges Lächeln; er widerlegte die Lavater'schen oder vielmehr Bonnet'schen Gründe mit feiner Ironie, aber ohne jeden persönlichen Groll (12. December 1769). Lavater sah jetzt, daß er fehlgegriffen habe, und bat um Frieden. Mendelssohn ging bereitwillig darauf ein und schrieb seinem Gegner: „Lassen Sie die Wahrheiten, welche wir gemeinschaftlich erkennen, erst ausgebreitet genug sein; alsdann wollen wir den Streit über die Punkte, die uns trennen, mit desto größerm Eifer fortsetzen." Und in einem andern Briefe ruft er ihm zu: „Sie sind ein christlicher Prediger und ich ein Jude. Was thut dieses? Wenn wir dem Schafe und dem Seidenwurme wiedergeben, was sie uns geliehen haben, so sind wir beide Menschen. Wir wollen uns einander aufrichtig alle Unruhen vergeben, die wir uns wechselsweise gemacht haben."... Dennoch sollten diese nur ein Vorspiel zu weitern Unruhen sein.

Während der Streit mit Lavater gütlich beigelegt schien, war Mendelssohn aus diesem Streite bereits ein neuer Gegner erstanden, der jetzt zu den Waffen griff. Dies war der von Lavater angerufene und unfreiwillig in den Kampf hineingezogene, von Mendelssohn aber entschieden zurückgeworfene Bonnet. Dieser glaubte sich durch die Art, wie der jüdische Philosoph ihn zu widerlegen gesucht hatte, verletzt und ließ sich zu ehrenkränkenden Ausdrücken und Unterstellungen gegen ihn hinreißen. Lessing gerieth außer sich und schnaubte Rache. „Der Name Bonnet", schreibt er dem Freund, „ist mir so ekel geworden, daß ich auch nicht einmal die Wahrheit von ihm lernen möchte.... Der Abt (Jerusalem) sagte zu verschiedenen malen: das ist nicht artig. Und ich antwortete dem Abt jedesmal: es ist mehr als nicht artig, es ist niederträchtig." Inzwischen waren auch noch andere kleinere Geister herbeigeeilt, liefen geschäftig ab und zu und schürten die Flammen. Andere wieder sahen von weitem zu und rieben sich schadenfroh die Hände. Lessing brannte vor Begierde, loszuschlagen; zu seinem großen Leidwesen aber sah er sich gerade hier, wo es sich um eine zergliedernde Kritik des Christenthums handelte, die Hände gebunden. Um so freimüthiger, meinte er, könne und solle sich sein jüdischer Freund äußern. Er ermunterte ihn, kräftigen Widerstand zu leisten und unnachsichtlich die Schäden der von den Angreifern vertretenen Sache bloßzulegen. „Sie allein", mahnte er ihn, „dürfen und können in dieser Sache so sprechen und schreiben, und sind daher unendlich glücklicher als andere ehrliche Leute, die den Umsturz des abscheulichsten Gebäudes von Unsinn nicht anders als unter dem Vorwande, es neu zu unterbauen, befördern können."

Mendelssohn hielt es jedoch im Augenblicke für gerathener,

seine Widersacher durch eine ruhige, würdevolle und zugleich versöhnende Haltung zu entwaffnen. An dieser prallten die thörichten Zumuthungen und Verdächtigungen, die von allen Seiten auf ihn einstürmten, ohnmächtig ab, und der Scheiterhaufen, den jene für ihn angezündet hatten, brannte in sich selbst zusammen, da Mendelssohn es klüglich unterlassen hatte, ihm Nahrung zuzuführen. In der Achtung aller Guten und Vorurtheilsfreien war er durch diesen Zwischenfall nur gestiegen. Im Jahre 1771 forderte ihn sogar die berliner Akademie der Wissenschaften, dasselbe Institut, das einst seine Geisel hatte fühlen müssen, auf, in ihre Reihen einzutreten. Zu einer wirklichen Aufnahme kam es freilich nicht; Friedrich strich den Juden höchst eigenhändig von der Liste und versagte hartnäckig die Bestätigung. Mit Recht wunderte sich alle Welt über diese unerwartete Maßregel des großen Königs, der das Wort ausgesprochen, daß in seinem Staate „jeder nach seiner Façon selig werden könne", und der der Ansicht war, daß „ein Mensch, der die Wahrheit sucht und liebt, unter aller menschlicher Gesellschaft werth gehalten werden müsse". In aller Munde war damals jenes kühne und schlagende Epigramm Kästner's:

> Ein neuer Dionys rief von der Seine Strande
> Sophistenschwärme her für seinen Unterricht;
> Ein Plato lebt in seinem Lande,
> Und diesen kennt er nicht.

Mendelssohn aber nahm auch diese Kränkung still duldend hin und tröstete seinen Freund Herz Homberg, dem von seiten des Kaisers Joseph ähnlich mitgespielt worden war, mit den launigen Worten: „Außerordentliche Männer thun selten, was jedermann von ihnen erwartet; denn sie sind außerordentliche Männer. Was also die Majestät in Ihrer Sache entschieden hat, ist ganz in der Regel; uns in aller Betrachtung zwar unlieb, aber doch im Grunde lieber, als wenn die Majestät Sie approbirt, die Philosophie aber Sie als untüchtig verworfen hätte. Ich habe, wie Sie wissen, ein ähnliches Schicksal gehabt. Die Akademie hat mich zum Mitgliede gewählt, des Königs Majestät aber die Wahl nicht bestätigt. Warum? das weiß ich ebenso wenig, als Sie jetzt wissen, warum Sie der Kaiser nicht zum Correpetitor haben will (Homberg war von der philosophischen Facultät zu Prag zum Correpetitor an derselben vorgeschlagen worden). Religionshaß ist es doch sicherlich nicht."

Die Lavater'sche Bekehrungsangelegenheit, in der Mendelssohn, wie wir sahen, eine ziemlich passive Stellung eingenommen hatte, blieb jedoch nicht ohne tiefere Folgen für die fernere Richtung seines Denkens und Wirkens. Bisher war seine Thätigkeit nur auf die

Literatur im engern Sinne beschränkt geblieben. Indem er sich nun darauf hingedrängt sah, sich und der Welt Rechenschaft abzulegen über sein Verhältniß zu seinen Glaubensgenossen und über die Stellung dieser zu ihren andersgläubigen Mitbürgern, war er mitten in die Kämpfe des Tags, in die gewaltige Bewegung hineingerathen, die in jener Zeit alle Adern der Gesellschaft zu durchzucken begann und eine völlig neue Gestaltung aller Lebensverhältnisse ankündigte. Klar ging ihm die Erkenntniß auf, daß der Bann der Verachtung und Aechtung, der auf seinem Stamme lastete, nur einer der vielen Ausflüsse sei, die in tieferliegenden, allgemeinen Misständen ihre Quelle hätten. Wollte man das Uebel aus der Welt bringen, so mußte es bei diesen Quellpunkten gefaßt werden. Als einen solchen erkannte er vor allem die ganz veraltete, vom Mittelalter überkommene und damals noch überall in Europa zu Recht bestehende Auffassung und Form des Staats als einer christlichen Anstalt, die Verkirchlichung des Staats und der seiner Leitung unterstellten Institute. Zu so hohen und weit ausblickenden Gesichtspunkten, vor denen Einzelwünsche und Sonderinteressen verschwanden und die Forderungen, die seine Glaubensbrüder zu erheben hatten, sich einem größern Ganzen einordneten, schwang sich Mendelssohn freilich nur allmählich empor. Doch hat der Streit mit Lavater und Genossen ganz merklich den Anstoß zu dieser zweiten Periode in Mendelssohn's Leben und schriftstellerischer Thätigkeit gegeben, die sich von der ersten (literarisch-philosophischen) deutlich abhebt und die wir ihrem wesentlichen Inhalte nach als die social-politische bezeichnen können.

Zwar hatte jener Streit zunächst nur schwächend auf Mendelssohn's Gesundheit gewirkt. Ein Nervenleiden ergriff ihn wiederum und machte ihn auf Jahre hinaus unfähig, sich seiner neuen Aufgabe mit voller Kraft hinzugeben. Er mußte das Unternehmen, sich in einem größern Werke über die Punkte, die ihm jetzt so nahe gerückt waren, auszusprechen, wenn auch nicht aufgeben, so doch auf die Tage der wiederkehrenden Gesundheit verschieben. Einstweilen leitete er jedoch den Kampf im einzelnen auf verschiedenen Punkten ein. Auf öffentlichen und privaten Wegen suchte er die Lage seiner Glaubensgenossen zu mildern. So verwandte er sich angelegentlich für die Juden in der Schweiz und in Sachsen, beidemal mit nachhaltigem Erfolg. Vor allem aber wirkte er dahin, sie der äußern Befreiung und Gleichstellung, die er anstrebte, durch die Befreiung von innen heraus, durch Aneignung deutscher Bildung würdig zu machen.

In diese neuen Bahnen lenkte er sein Volk durch seine Bibelübersetzung (1778). Dieses Werk, das er im Verein mit mehrern gleichstrebenden Freunden veranstaltete, trat schlicht und

ohne Lärmen in die Welt; aber die Dunkelmänner, die sogleich dagegen eiferten, haben in diesem Falle einen sehr scharfen Blick bewiesen. Dieser kühne Griff riß eine große Lücke in die dichte Scheidewand, welche sie aufrecht zu erhalten wünschten und traf den Freunden der Ausschließung auf jüdischer und christlicher Seite ins Herz. An der Hand des altehrwürdigen hebräischen Textes fand die deutsche Sprache allmählich Eingang und Aufnahme in den jüdischen Schulen und Häusern. In dieser Bibelübersetzung kreuzen sich also zwei Wege; sowol die jüdische als die deutsche Culturgeschichte macht bei ihr als einer entscheidenden Epoche halt. Durch sie führte Mendelssohn der deutschen Geistesarbeit eine Fülle frischer Kräfte zu; er machte ein Feld urbar, das bisher für Deutschland brach gelegen hatte. Diese Uebersetzung ist mehrfach mit einer ältern Schwester derselben, mit der lutherischen, zusammengestellt worden und hat Mendelssohn in den Ruf eines Reformators der Juden gebracht. Diesen Namen verdient er aber nicht so sehr in kirchlicher als vielmehr in socialer Beziehung.*) Die reformatorische Wirksamkeit, die er auf jüdischem Boden entfaltete, berührte das eigentlich religiöse Gebiet nur mittelbar; nur weil sie an ein religiöses Moment, an die Bibel, anknüpfte, verfiel man in den Irrthum, Mendelssohn für einen ins Jüdische übersetzten Luther zu halten. Als ein Bildungsmittel wollte denn auch Mendelssohn selbst dieses Werk aufgefaßt wissen. „Dieses ist", schreibt er an einen Freund, „der erste Schritt zur Cultur, von welcher meine Nation leider in einer solchen Entfernung gehalten wird, daß man an der Möglichkeit einer Verbesserung beinahe verzweifeln möchte. Ich hielt mich indessen für verbunden, das wenige zu thun, was in meinem Vermögen steht, und das übrige der Vorsehung zu überlassen, die sich zur Ausführung ihres Plans mehrentheils mehr Zeit nimmt, als wir übersehen können."

Indessen that Mendelssohn, „was in seinem Vermögen stand",

---

*) Vgl. über diesen Punkt die vortrefflichen Bemerkungen A. M. Goldschmidt's (Festrede bei der Gedächtnißfeier Mendelssohn's, 1861). Ausführlicheres über die Bibelübersetzung, ihre Entstehung und ihre Wirkungen, sowie über das Verhältniß Mendelssohn's zum Judenthum überhaupt s. in der Darstellung von M. Kayserling, der in seiner mit deutschem Fleiße zusammengetragenen und umsichtig geordneten Mendelssohn-Biographie (Leipzig 1862) die gründliche und verdienstvolle Arbeit wesentlich ergänzt, welche fast zwei Jahrzehnte vorher der Enkel Moses Mendelsohn's, Prof. G. B. Mendelssohn, den „Gesammelten Schriften" Mendelsohn's als Einleitung voranschickte (Leipzig, Brockhaus, 1843). Vgl. auch unsere eingehende Kritik des Kayserling'schen Werks in den „Blättern für literarische Unterhaltung", Jahrg. 1862, Nr. 32.

um die Ausführung zu beschleunigen. Mit der Bibelübersetzung, die sich trotz alles Sträubens Bahn brach, war der Hauptschlag gethan; doch galt es nunmehr noch, den Geist der Finsterniß bis in seine Schlupfwinkel hinein zu verfolgen. Durch Flugschriften, brieflichen Verkehr und unmittelbares Eingreifen arbeitete er unablässig auf die Gründung oder Umgestaltung jüdischer Schulen hin; besonders suchte er seinen Einfluß geltend zu machen, um Vereine und Anstalten zur Heranbildung und Unterstützung jüdischer Handwerker zu stiften. Auch hier legten ihm die Eiferer und die träge Gewohnheit der Massen schwere Hindernisse in den Weg; dennoch drang er siegreich vor, reinigte den verloren geglaubten Boden von wildwucherndem Gestrüpp und senkte neue, lebenskräftige Keime hinein.

Jetzt glaubte Mendelssohn die Zeit gekommen, auch nach außen hin mit entschiedenen Forderungen hervorzutreten. In einer größern Schrift wollte er nicht nur seinen Glaubensbrüdern, sondern auch den nichtjüdischen Zeitgenossen gegenüber seine Ansichten über Judenthum und Christenthum, über Religion überhaupt und deren Verhältniß zu den übrigen Factoren des öffentlichen Lebens, besonders zum Staate rückhaltslos darlegen. Der Titel dieses im Mai 1783 erschienenen Werks ist: „Jerusalem, oder Ueber religiöse Macht und Judenthum.“ Wie wir bereits erwähnten, war es ihm immer klarer geworden, daß das Uebel, unter welchem die Juden zu leiden hatten, nicht vereinzelt dastehe, daß es vielmehr mit sehr vielen andern Uebeln, an denen die Gesammtheit krankte, in einer schiefen Auffassung des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche, in der unnatürlichen Verbindung zwischen beiden Mächten wurzle. Von dieser Ueberzeugung geht er in seinem „Jerusalem“ aus. Er erklärt es für eine der dringendsten Aufgaben der Politik, „Staat und Religion, bürgerliche und geistliche Verfassung, weltliches und kirchliches Ansehen, diese Stützen des gesellschaftlichen Lebens, so gegeneinanderzustellen, daß sie sich die Wage halten, daß sie nicht vielmehr Lasten des gesellschaftlichen Lebens werden und den Grund desselben stärker drücken, als was sie tragen helfen“. Sein Werk bezeichnet er als einen Versuch, diese Aufgabe ihrer Lösung näher zu bringen. Klar und fest bestimmt er zunächst die Begriffe von Staat und Religion, zeigt ihre Verschiedenheit auf und leitet aus derselben die Nothwendigkeit her, sie folgerichtig auseinanderzuhalten. Staat und Kirche stimmen darin zusammen, daß sie die Glückseligkeit der Menschen durch öffentliche Veranstaltungen herbeiführen und befestigen wollen. Doch habe jener es mit Verhältnissen der Menschen zueinander zu thun, diese dagegen mit dem Verhältnisse des Menschen zu Gott. Aber nicht blos in den Zwecken, auch in den Mitteln sei ein wesentlicher Unterschied zwischen beiden. Auch der Staat habe allerdings zunächst dahin zu streben,

sein zwangsmäßiges Einschreiten im vorhinein überflüssig zu machen. Durch weise Vorkehrungen soll er in den Bürgern solche Gesinnungen zu erzeugen suchen, daß von selbst gute und gerechte Handlungen daraus erblühen, und daß nicht erst nachträglich der Sporn der Gesetze angewendet werden müsse. Wenn dies jedoch versäumt worden, wenn es wegen mangelnder Empfänglichkeit der Untergebenen oder aus andern Gründen unzulässig sei, dann könne der Staat auch zu äußern Mitteln, zu Lohn und Strafe greifen. Denn der Staat muß sich unter Umständen mit der äußern Uebereinstimmung aller im Thun begnügen, wenn derselben auch keine Uebereinstimmung im Denken zu Grunde liegt. Gerade das Entgegengesetzte gilt von der Religion. Diese kennt keine Handlung ohne Gesinnung, kein Werk ohne Geist, keine Uebereinstimmung im Thun ohne Uebereinstimmung im Sinne. Religiöse Handlungen ohne religiöse Gedanken sind ein leeres Puppenspiel, kein Gottesdienst. Frei müssen sie aus dem Geiste kommen, können weder durch Belohnung erkauft, noch durch Strafen erzwungen werden.

Den verschiedenen Religionen und Sekten gegenüber, die sich innerhalb seiner Grenzen wetteifernd tummeln, hat der Staat von seinem Zwangsrechte nur dann Gebrauch zu machen, wenn sie darauf ausgehen, die Grundlagen zu unterwühlen, auf denen er selbst aufgebaut ist. Ohne sich unmittelbar in religiöse Streitigkeiten einzumischen und sie durch seine Autorität oder gar durch Gewaltmaßregeln entscheiden zu wollen, hat er sein Augenmerk nur auf die Aufrechthaltung jener Hauptgrundsätze zu richten, in welchen alle Religionen übereinkommen und die zugleich auch die unerlaßlichen Bedingungen alles häuslichen und öffentlichen Friedens, aller staatlichen Wohlfahrt sind. Am wenigsten ziemt es ihm, für eine bestimmte Religion, für eine religiöse Richtung Partei zu ergreifen. Daß daher die Beamten, Lehrer und Priester nicht von Staats wegen auf gewisse Glaubenssätze vereidigt werden dürfen, versteht sich von selbst.

Wie sich aber der Staat nicht zum Glaubensrichter aufwerfen, die Kirche nicht in seinen Dienst nehmen darf, so darf auch umgekehrt die letztere den Staat nicht zu ihrem Handlanger herabdrücken wollen und nicht von ihm verlangen, daß er ihr seinen „weltlichen Arm" leihe. Es widerspricht dem Zwecke der Religionsgesellschaft, daß sie sich äußerer Machtmittel bediene. Sie hat nur das Recht der moralischen Eroberung, der Belehrung und Ueberredung. Dies ist aber zugleich auch ihre Pflicht. Den Dienern der Kirche erwächst aus ihrem Lehramte keineswegs der Anspruch auf materiellen Lohn, auf weltliche Macht und weltliches Gut. Das Verlangen nach Reichthum, das man jedem andern Stande gern zugute hält, widerspricht so sehr der Natur des geistlichen Berufs,

daß es hier nur als Geiz und Habsucht erscheinen oder gar bald in diese Laster ausarten muß. Grundsätzlich sollte den Geistlichen nur eine Entschädigung für die Zeitversäumniß gewährt werden, welche die Ausübung ihres Amtes nothwendig mit sich führt. „Was hat die Kirche mit Dingen zu schaffen, die feil sind, bedungen und bezahlt werden? Die Zeit macht einen Theil von unserm Vermögen aus, und wer sie zum gemeinen Besten anwendet, darf hoffen, aus dem gemeinen Schatze dafür entschädigt zu werden. Die Kirche lohnt nicht, die Religion kauft nichts, bezahlt nichts, gibt keinen Sold." Aber nicht nur die Austheilung irdischen Lohns, auch die irdischer Strafen ist ihr versagt. Es würde dieser liebevollen Mutter schlecht anstehen, wollte sie diejenigen Kinder, die sich ihr unbedingt fügen, vorziehen und zärtlich pflegen, die andern dagegen in den Winkel stellen oder grausam ins Elend jagen. Keiner religiösen Genossenschaft steht ein Zwangsrecht gegen ihre Mitglieder zu. Mit der Durchführung dieses Grundsatzes beschäftigt sich Mendelssohn gegen Ende des ersten und ausführlicher im zweiten Abschnitte des „Jerusalem". Die Religion „treibt nicht mit eisernem Stabe, sondern leitet am Seile der Liebe. Sie zückt kein Racheschwert, spendet kein zeitliches Gut aus, maßt sich auf kein irdisches Gut ein Recht, auf kein Gemüth äußerliche Gewalt an. Ihre Waffen sind Gründe und Ueberführung; ihre Macht die göttliche Kraft der Wahrheit; die Strafen, die sie androht, sind, sowie die Belohnungen, Wirkungen der Liebe, heilsam und wohlthätig für die Person selbst, die sie leidet. An diesen Merkmalen erkenne ich dich, Tochter der Gottheit, Religion! die du in Wahrheit allein die Seligmachende bist, auf der Erde sowie im Himmel." Energisch tritt er daher in die Schranken gegen jedes Bann- und Ausschließungsrecht und dringt auf völlige Beseitigung dieser „alten Krankheit", die sich Jahrhunderte hindurch in Kirche und Synagoge fortgeerbt und bis dicht in seine Zeit herein fast unbestritten ihr Wesen getrieben hatte. Wohl muß er sich gestehen, daß jener Misbrauch so um sich gegriffen, so sehr in den Gemüthern der Menschen Wurzel gefaßt habe, daß er schwerlich mit einem Schlage auszurotten sei. Aber eben darum hält er es für seine Schuldigkeit, vorerst seiner weitern Ausbreitung einen Damm entgegenzusetzen, seine schädlichen Wirkungen zu beschränken und so seine gänzliche Verdrängung von fern her vorzubereiten.

Wie Mendelssohn diese Grundsätze mit den hier einschlagenden Bestimmungen und Einrichtungen der mosaischen Religion dadurch in Einklang zu bringen sucht, daß er diese in höchst origineller Weise ihres dogmatischen Charakters ganz entkleidet, ihr bindende Glaubenslehren abspricht und sie nur als Gesetz, als äußere Lebensordnung gelten lassen will —, dies sei an dieser Stelle nur flüchtig

angedeutet. Die Forderung der bürgerlichen Gleichstellung, die er am Schlusse seines Werks für seine unterdrückten Glaubensgenossen erhebt, folgert er nicht etwa in beschränkter Weise aus der Wahrheit der jüdischen Religionslehren — deren Nachweis zu führen er gar nicht unternimmt —, sondern vielmehr weit allgemeiner und gewichtiger aus den oben entwickelten Sätzen über das Verhältniß des Staats zu den einzelnen Religionen überhaupt. Er redet als Mensch zu Menschen, als Bürger zu Bürgern. Mit edelm Zorne weist er im Namen aller Israeliten die schnöde Zumuthung zurück, ihre Ueberzeugung gegen das Linsengericht einer bessern Stellung im Staate zu verkaufen. Nicht Glaubenseinheit sei das Ideal, sondern Glaubensfreiheit. In ergreifender Rede wendet er sich endlich an die Gesetzgeber und Staatenlenker mit dem Mahnrufe: „Wenn es einem unbedeutenden Mitbewohner (der Erde) vergönnt ist, seine Stimme bis zu euch zu erheben, trauet den Räthen nicht, die euch mit glatten Worten zu einem so schändlichen Beginnen verleiten wollen. . . . Es ist gethan um unser edelstes Kleinod, um die Freiheit zu denken, wenn ihr ihnen Gehör gebt! . . . Belohnt und bestraft keine Lehre, locket und bestecht zu keiner Religionsmeinung! Wer die öffentliche Glückseligkeit nicht stört, wer gegen die bürgerlichen Gesetze, gegen euch und seine Mitbürger rechtschaffen handelt, den lasset sprechen wie er denkt, Gott anrufen nach seiner oder seiner Väter Weise und sein ewiges Heil suchen, wo er es zu finden glaubt. Lasset niemand in euern Staaten Herzenskündiger und Gedankenrichter sein; niemand ein Recht sich anmaßen, das der Allwissende sich allein vorbehalten hat!"

Daß dieses Werk, abweichend von seinem ältern Bruder, dem „Phädon", bei seinem Erscheinen mehr mit Murren als mit Gunstbezeigungen aufgenommen wurde, ist leicht erklärlich. Die große Masse des Volks läßt sich aus ihrem gewohnten Gleise meist nur dann herausreißen, wenn es die Erreichung eines greifbaren Vortheils, die Abwendung eines dicht hereinhängenden Uebels gilt. Weder bei ihr noch bei den Stimmführern und Machthabern, die jenes Beharrungsvermögen bisher so bequem ausgebeutet hatten, konnten Mendelssohn's Forderungen ein freundliches Echo finden. Und es half wenig, daß seine Ideen auch diesmal mit jener gemüthvollen, sanft mit sich fortziehenden Beredsamkeit, mit fast persönlicher Lebendigkeit und Wärme vor den Leser traten. Die Kirche sah ihre wundesten Stellen aufgedeckt und zu einer Heilmethode sich aufgefordert, die ihre Diener vom Ruder des Staats verdrängen und zu stillen Leuten, zu den schlichtesten und anspruchslosesten aller Bürger machen wollte. Dieses Ideal war nicht nach dem Geschmack der Pfaffen und Theologen. Es war unerhört, ihnen solch einen Tausch anzubieten — und der es wagte, war

noch dazu ein Jude! Man nahm es für Lästerung, und glaubte nun ein Recht zu haben, Spott mit Spott zu vergelten. Nur vereinzelt waren die Stimmen, die dieses Buch mit unverhohlener Freude begrüßten; aber sie tönten um so heller und klangvoller. Kant nannte „Jerusalem“ ein „unwiderlegliches Buch“ und beeilte sich, Mendelssohn gleich nach dem Erscheinen des Werks mitzutheilen, „mit welcher Bewunderung der Scharfsinnigkeit, Feinheit und Klugheit“ er es gelesen habe. „Ich halte dieses Buch“, schreibt er ihm, „für die Verkündigung einer großen, obzwar langsam bevorstehenden und fortrückenden Reform, die nicht allein Ihre Nation, sondern auch andere treffen wird. Sie haben Ihre Religion mit einem solchen Grade von Gewissensfreiheit zu vereinigen gewußt, die man ihr gar nicht zugetraut hätte und dergleichen sich keine andere rühmen kann. Sie haben zugleich die Nothwendigkeit einer unbeschränkten Gewissensfreiheit zu jeder Religion so gründlich und so hell vorgetragen, daß auch endlich die Kirche unsererseits darauf wird denken müssen, wie sie alles, was das Gewissen belästigen und drücken kann, von der ihrigen absondern, — welches endlich die Menschen in Ansehung der wesentlichen Religionspunkte vereinigen muß; denn alle das Gewissen belästigende Religionssätze kommen uns von der Geschichte, wenn man den Glauben an deren Wahrheit zur Bedingung der Seligkeit macht.“ Auch Mirabeau hielt „Jerusalem“ hoch als einen Vorboten der neuen Zeit, die er kommen sah; er hörte auch aus ihm den Pulsschlag einer gewaltigen Umwälzung heraus, welche die gealterte Gesellschaft verjüngend ergreifen und sie zu höherm Leben erwecken werde. Darum erklärte er es für ein Buch, das, nicht an die Scholle gebunden, zu allen Völkern der Erde rede und das daher „verdiene, in alle Sprachen Europas übersetzt zu werden“.*)

Nur langsam aber brachen sich die in ihm niedergelegten Ideen Bahn. Seitdem sind sie wol theils von hier aus, theils aus andern Quellen und durch allerlei Kanäle in das allgemeine Bewußtsein übergegangen. Doch „sind nicht alle frei, die ihrer Ketten spotten“. Heute werden wol wenige sein, die Mendelssohn's Lehren über die Grenzen von Staat und Kirche nicht unterschreiben würden; aber es gilt nun, sie auf allen Punkten ehrlich und folgerichtig ins Werk zu setzen. Die amerikanischen Freistaaten sind uns längst vorangegangen; die Völker der Alten Welt, besonders Deutschland,

*) Das Buch wurde denn auch theils zu des Verfassers Lebzeiten, theils nach dessen Tode in mehrere neuere Sprachen übersetzt, wenngleich ihm so viel Gunst, wie sie der „Phädon“ gefunden, nicht zugewandt wurde. Eine gelungene hebräische Uebersetzung des „Jerusalem“ gab A. B. Gottlober heraus (1865).

sind im Begriff, ihrem Beispiel zu folgen. Aber nur zögernd weichen die Schatten des Mittelalters, die hier noch gespenstisch in die helle Gegenwart hereinragen.

Im „Jerusalem" hatte sich also Mendelssohn etwas spät, aber dafür auch sehr gründlich mit seinen frommen Anklägern und Rathgebern auseinandergesetzt. Wer hätte an einer so tiefgehenden und doch zugleich edeln und gemeinnützigen Rache mehr Behagen finden können als Lessing? Leider war dieser nicht mehr unter den Lebenden. Schon zwei Jahre vorher (15. Februar 1781) hatte ihn der Tod von der Seite des Gefährten gerissen, nachdem er noch einmal von seiner „alten Kanzel" herab die Wahrheit gepredigt, nachdem er im „Nathan" seinem Freundschaftsbunde mit Mendelssohn ein unverwelkliches Zeichen errichtet hatte. Dieser hat den schweren Verlust nie verschmerzen können. Doch war ihm das Andenken des großen Todten zu heilig, als daß er es durch laute Klagen hätte entweihen mögen. Im Geiste setzte er das schöne Zusammenleben mit dem Freunde fort. „Mit gerührtem Herzen", schreibt er dem Bruder des Entschlafenen, „danke ich der Vorsehung für die Wohlthat, daß sie mich so früh, in der Blüte meiner Jugend hat einen Mann kennen lassen, der meine Seele gebildet hat, den ich bei jeder Handlung, welche ich vorhatte, bei jeder Zeile, welche ich hinschreiben sollte, mir als Freund und Richter vorstellte, und den ich mir zu allen Zeiten noch als Freund und Richter vorstellen werde, so oft ich einen Schritt von Wichtigkeit zu thun habe. . . . Alles wohl überlegt, mein Liebster, ist Ihr Bruder gerade zur rechten Zeit abgegangen; nicht nur in dem Plane des Weltalls zur rechten Zeit, denn da geschieht eigentlich nichts zur Unzeit, sondern auch in unserer engen Sphäre, die kaum eine Spanne zum Durchmesser hat, zur rechten Zeit. Fontenelle sagt von Kopernicus: Er machte sein neues System bekannt, und starb. Der Biograph Ihres Bruders wird mit ebendem Anstande sagen können: Er schrieb «Nathan den Weisen», und starb. Von einem Werke des Geistes, das ebenso sehr über «Nathan» hervorragte, als dieses Stück in meinen Augen über alles, was er bis dahin geschrieben, kann ich mir keinen Begriff machen. Er konnte nicht höher steigen, ohne in eine Region zu kommen, die sich unsern sinnlichen Augen völlig entzieht, und dies that er. Nun stehen wir da wie die Jünger des Propheten, und staunen den Ort an, wo er in die Höhe fuhr und verschwand." Wie ein Jünger also sah Mendelssohn zu Lessing empor; offen bekannte er, wie viel er ihm schulde. Daß Lessing selbst das Bündniß als ein vollkommen gleiches und wechselseitiges betrachtet, daß er ihn stets als ebenbürtigen Genossen anerkannt hatte, davon sprach Mendelssohn nicht. Es lag ihm fern, solch einen Triumph prahlend in die Welt hinaus-

zurufen. Laut rühmte er die Verdienste Lessing's, des Dichters, des Schriftstellers, des Kämpfers für Licht und Recht; das theuere Bild des Freundes barg er schweigend im innersten Heiligthum seiner Seele.

Und nie hätte der Bescheidene es über sich vermocht, dieses Bild zur Schau zu stellen, sein Verhältniß zu Lessing öffentlich zur Sprache zu bringen, wenn nicht die Feinde des letztern selbst ihn dazu gezwungen hätten. Diese hatten sich wieder erhoben; der Tod Lessing's war ihnen das willkommene Signal zur Auferstehung. Durch die wuchtigen Schläge, die er auszutheilen verstanden, hatte er sich wol bei seinen Lebzeiten in den Reihen der Gegner so gefürchtet gemacht, daß den meisten von ihnen die Lust vergangen war, den Unüberwindlichen zu reizen. Nun aber, da er vom Schauplatz abgetreten war, krochen sie alle wieder aus ihren Schlupfwinkeln hervor, die Frömmler und Pedanten, die Schleicher und Leisetreter, und spannen ihre kläglichen Netze mit einer Emsigkeit fort, die einer bessern Sache werth gewesen wäre. Aber Lessing war selbst im Tode noch gefährlich — durch seine Schriften; noch aus dem Grabe heraus redete er mit unwiderstehlicher Gewalt zu den Zeitgenossen und schritt warnend und ermunternd unter ihnen einher. Es galt also vor allem, den Zauber seines Namens zu zerstören, seine edeln Züge zu verzerren. Friedrich Heinrich Jacobi sprengte das Gerücht aus, Lessing sei geradezu und seiner eigenen Erklärung zufolge ein Gottesleugner gewesen. Doch wußte er hierfür eigentlich nur eine einzige und noch dazu abgerissene und dunkle Aeußerung Lessing's anzuführen. Als er diesen einst besucht habe — so erzählte Jacobi — und ihm bei dieser Gelegenheit das Goethe'sche Gedicht „Prometheus", das er handschriftlich bei sich führte, gezeigt habe, sei Lessing von diesem Gedichte über alle maßen begeistert gewesen, habe dem darin ausgeführten Gedanken herzlich beigestimmt und sei schließlich in die Worte ausgebrochen: „Die orthodoxen Begriffe von der Gottheit sind nicht mehr für mich; ich kann sie nicht genießen. Ἓν καὶ Πᾶν! Eins und Alles. Ich weiß nicht anders. Wenn ich mich nach jemand nennen soll, so weiß ich keinen andern als Spinoza." Man riß offenbar die Gelegenheit vom Zaune, um Lessing zu verdächtigen. Und entrüstet, als gelte die Herausforderung ihm selbst, hob Mendelssohn den Fehdehandschuh auf. An seine Freundin Elise Reimarus, die zwischen ihm und Jacobi zu vermitteln suchte, schrieb er: „Was heißt das: Lessing war in seinen letzten Tagen ein entschiedener Spinozist? Wie hat Lessing dieses gegen Jacobi geäußert? Hat er mit trockenen Worten gesagt: ich halte das System des Spinoza für wahr und gegründet? . . . Hat aber Lessing etwa gesagt: «Lieber Bruder, der so sehr verschriene Spinoza mag wol in

manchen Stücken weiter gesehen haben als alle die Schreier, die an ihm zu Helden geworden sind. In seiner Ethik insbesondere sind vortreffliche Sachen enthalten, vielleicht bessere Sachen als in mancher orthodoxen Moral oder in manchem Compendio der Weltweisheit. Sein System ist so ungereimt nicht, als man glaubt», hat er etwas dergleichen sich merken lassen, wie ich von meinem Freunde vermuthe, — beste Seele! ich weiß nicht, wie nahe oder wie ferne der Tod hinter mir steht und mit der Hippe droht, aber ich bin zu aller Zeit bereit, dieses von ganzem Herzen zu unterschreiben, man bringe mich unter welche Rubrik man wolle."

Mendelssohn war entschlossen, Jacobi die Spitze zu bieten, obwol es ihm schwer fiel, in die ganz eigenthümliche Vorstellungswelt und Ausdrucksweise dieses tiefsinnigen Mystikers einzugehen. Nicht ohne Grund fürchtete er, daß der Streit wegen der gar zu weiten Kluft, welche die Kämpfenden trennte, ein müßiger bleiben und es ihnen beiden leicht gehen könnte, wie dem Storch und dem Fuchs in der Fabel, die sich gegenseitig bewirthen wollen, von denen aber jener in tiefen Flaschen, dieser auf flachen Tellern aufträgt. Daher kam es ihm vor allem darauf an, gewisse Grundbegriffe klarzustellen, um ein gemeinsames Gebiet zu gewinnen, auf dem und innerhalb dessen sich der Kampf zu bewegen haben würde. Dies war die äußere Veranlassung für die Zusammenstellung einer Reihe von „Vorlesungen über das Dasein Gottes", die Mendelssohn im October 1786 unter dem Titel „Morgenstunden" herausgab und seinem Gegner zusandte.

Die eigentliche Entstehung dieser letztern größern Schrift Mendelssohn's liegt jedoch weiter zurück und ist in ihrem Titel angedeutet. Nicht im Geräusch des öffentlichen Lebens, sondern in der Stille des häuslichen Herdes hatte ihre Wiege gestanden. Da Mendelssohn den ganzen Tag hindurch als Geschäftsmann von seinen Berufspflichten in Anspruch genommen war, so gehörte eigentlich nur der Morgen und der Abend ihm selbst. Den Abend verwandte er zu seiner eigenen Fortbildung und Erholung; die Morgenstunden hatte er in den letzten Jahren größtentheils seinen Kindern gewidmet (seinem hoffnungsvollen Sohne Joseph und dessen Schwestern Dorothea und Recha), zu denen sich noch mehrere wißbegierige junge Leute, besonders die beiden Brüder Humboldt gesellten. Mit diesen unterhielt sich Mendelssohn gewöhnlich bald in sokratischer Weise fragend und Fragen beantwortend, bald in längerer und zusammenhängender Rede über ethische und metaphysische Gegenstände. Jacobi's Herausforderung ist es zu danken, daß diese in bescheidener Zurückgezogenheit gepflogenen Unterredungen nunmehr in geschlossenerer Form auch der Oeffentlichkeit zugute kamen. Auch diese Schrift zeichnet sich durch ihre lichtvolle Darstellung aus; ihrer Entstehung

und ihrem Namen entsprechend, liegen hier die schwierigsten Gedankengänge mit allen ihren Windungen, Verschlingungen und Lösungen klar und freundlich wie im Glanze der Morgensonne vor uns hingebreitet. Der Gottesbegriff Spinoza's, an welchem Lessing gescheitert sein sollte, wird einer eingehenden Prüfung unterzogen und der Kern von Wahrheit, den er nach Mendelssohn's Ansicht enthält, herausgehoben. Wenngleich die Auffassung, die er hier von dem System Spinoza's bekundet, weniger in die Tiefe geht, als vielmehr mit Scharfsinn manche Einzelheit trifft, so wird es doch immer Mendelssohn's Verdienst bleiben, Spinoza überhaupt wieder ehrenvoll in den philosophischen Sprechsaal eingeführt und eine ruhige und gründliche Untersuchung seiner bis dahin mehr verlästerten als widerlegten Lehren angebahnt zu haben.

In vielen Punkten kann der Verfasser der „Morgenstunden" freilich weder Spinoza bis in seine äußersten Folgerungen hinaus begleiten, noch bei den landläufigen Ansichten der damaligen Schulphilosophie stehen bleiben. Er sucht dann einen neuen Weg, auf dem er schließlich nicht selten nahezu mit Kant zusammentrifft. Mendelssohn erscheint demnach, wie schon in mehrern seiner frühern Schriften so ganz besonders auch in seinem „philosophischen Testament", wie man die „Morgenstunden" genannt hat, in mancher Beziehung als ein Vorläufer des Vaters der neuern deutschen Philosophie. Dieser hatte, wie wir sahen, große Hoffnungen auf Mendelssohn gesetzt, die sich freilich nicht erfüllten. Als Kant's epochemachende „Kritik der reinen Vernunft" erschien, fehlte es Mendelssohn bereits an jener Spannkraft und Jugendlichkeit, deren er bedurft hätte, um das baufällige System, das er sich zusammengestellt und in dem er nun einmal heimisch war, zu verlassen und dem „Alleszermalmenden" auf seinem kühnen Fluge zu folgen, dessen Ziel noch nicht abzusehen war. Wol sah er von dem Gipfel, den er erstiegen hatte, noch hernieder in das Land der Zukunft; aber er sollte es nicht mehr betreten.

Ohne die Resultate Mendelssohn's abzuwarten, hatte indessen Jacobi gleichfalls seine Ansichten über die streitigen Punkte ausführlich dargelegt. In einer Schrift „Ueber die Lehre des Spinoza", die gegen Ende des Jahres 1785 erschien, hatte er näher auseinandergesetzt, daß diese Lehre gleichbedeutend mit Atheismus sei, und aus diesem Grunde sowol den Spinoza als auch dessen neuesten Jünger Lessing feierlich in den Bann erklär. Dieser habe noch obendrein zeitlebens eine gläubige Gesinnung vorgegeben und als treuer Anhänger des Christenthums gelten wollen, habe also mit dem Heiligsten ein frevelhaftes, heuchlerisches Spiel getrieben. Das war mehr, als der Freund ertragen konnte. Jacobi hatte einseitig den Weg gemeinsamer und leidenschaftsloser Erwä-

gung verlassen und über den Dichter des „Nathan" vorwitzig den Stab gebrochen. Nun ließ auch Mendelssohn die Hoffnung fahren, diese Sache friedlich beizulegen, und krank und matt, wie er infolge der jüngsten Aufregungen bereits war, schleppte er sich auf den Kampfplatz. In wenigen Tagen warf er mit fieberhafter Hast die Flugschrift „An die Freunde Lessing's" aufs Papier. In dieser Schrift war die Ungereimtheit der Jacobi'schen Behauptungen, sowol in Bezug auf Spinoza als auf Lessing, und sein „sonderbares, windschiefes Betragen" grell beleuchtet.

Leider hat Mendelssohn die eindringliche und nachhaltige Wirkung dieser kleinen Schrift nicht mehr erlebt. Er hatte den letzten Rest seiner Kräfte darangesetzt. Am letzten December des Jahres 1785 trug er das Manuscript selbst zum Verleger (es war Voß, der sich zur Herausgabe der Schrift bereit erklärt hatte); ein heftiges Fieber durchschüttelte ihn in den folgenden Tagen, und schon am 4. Januar 1786 war er sanft entschlummernd aus dieser Welt gegangen. Der Stein, den er auf das Grab des aus seiner ewigen Ruhe aufgestörten Freundes hatte legen wollen, war nun sein eigener Grabstein geworden. In einem Jahre mit Lessing geboren, im Leben mit ihm vereint durch gemeinsames Wollen und Wirken, war er im Kampfe für ihn gefallen, sodaß auch für diese Unzertrennlichen die Klageworte gelten möchten, die David in der Schrift dem Saul und Jonathan nachruft (2 Sam. 1, 23):

Die hold vereint des Lebens Bahn gegangen,
Sie halten noch im Tode sich umfangen!

Arnold Bodek.

Inhalt.

Phädon

oder

Ueber die Unsterblichkeit der Seele.

Vorrede.

Folgende Gespräche des Sokrates mit seinen Freunden „über die Unsterblichkeit der Seele“ sollten meinem Freunde Abbt gewidmet werden. Er war es, der mich aufgemuntert hatte, die vor einigen Jahren angefangene und weggelegte Arbeit wieder vorzunehmen. Als er noch zu Rinteln Professor war, gab er mir, in einem seiner freundschaftlichen Briefe, seine Gedanken über Spalding's „Bestimmung des Menschen“ zu erkennen. Aus unserm Briefwechsel über diese Materie sind die kleinen Aufsätze genommen, die in dem neunzehnten Theile der Literaturbriefe unter dem Titel: „Zweifel und Orakel, die Bestimmung des Menschen betreffend“, vorkommen. Ich hatte das Vergnügen, über einige der wichtigsten Punkte meines Freundes Einstimmung zu erhalten, ob ich ihm gleich nicht in allen Genüge leisten konnte. Mit der Offenherzigkeit eines wahren Freundes goß er die geheimsten Empfindungen seiner Seele, sein ganzes Herz in meinen Busen aus. Seine philosophischen Betrachtungen erhielten durch die sanften Empfindungen des guten Herzens einen eigenen Schwung, ein reges Feuer, wodurch sie die Liebe zur Wahrheit in der kältesten Brust würden entzündet haben; und seine Zweifel selbst unterließen niemals neue Aussichten zu entdecken und die Wahrheit von einer noch unbemerkten Seite zu zeigen. Unserer Abrede gemäß sollte ich folgende Gespräche ausarbeiten und darin die vornehmsten Lehrsätze, worin wir übereinkamen, auseinandersetzen; und diese sollten in der Folge zur Grundlage unsers Briefwechsels dienen.

Allein es hat der Vorsehung gefallen, dieses aufblühende Genie vor der Zeit der Erde zu entziehen. Kurz und rühmlich war die Laufbahn, die er hienieden vollendet hat. Sein Werk „Vom Verdienste" wird den Deutschen ein unvergeßliches Denkmal seiner eigenen Verdienste bleiben; mit seinen Jahren verglichen, verdient dieses Werk die Bewunderung der Nachkommenschaft. Was für Früchte konnte man nicht von einem Baume hoffen, dessen Blüte so vortrefflich war? Er hatte noch andere Werke unter der Feder, die an Vollkommenheit, wie er an Erfahrenheit und Kräften des Geistes, zugenommen haben würden. Alle diese schönen Hoffnungen sind dahin! Deutschland verliert an ihm einen trefflichen Schriftsteller, die Menschlichkeit einen liebreichen Weisen, dessen Gefühl so edel, als sein Verstand aufgeheitert war, seine Freunde den zärtlichsten Freund, und ich einen Gefährten auf dem Wege zur Wahrheit, der mich vor Fehltritten warnte.

Nach dem Beispiel des Plato habe ich den Sokrates in seinen letzten Stunden die Gründe für die Unsterblichkeit der menschlichen Seele seinen Schülern vortragen lassen. Das Gespräch des griechischen Schriftstellers, das den Namen „Phädon" führt, hat eine Menge ungemeiner Schönheiten, die zum Besten der Lehre von der Unsterblichkeit genutzt zu werden verdienten. Ich habe mir die Einkleidung, Anordnung und Beredsamkeit desselben zu Nutze gemacht, und nur die metaphysischen Beweisthümer nach dem Geschmacke unserer Zeiten einzurichten gesucht.

In dem ersten Gespräche konnte ich mich etwas näher an mein Muster halten. Verschiedene Beweisgründe desselben schienen nur einer geringen Veränderung des Zuschnitts und andere einer Entwickelung aus ihren ersten Gründen zu bedürfen, um die Ueberzeugungskräfte zu erlangen, die ein neuerer Leser in dem Gespräche des Plato vermißt. Die lange und heftige Declamation wider den menschlichen Körper und seine Bedürfnisse, die Plato mehr in dem Geiste des Pythagoras als seines Lehrers geschrieben zu haben scheint, mußte, nach unsern bessern Begriffen von dem Werthe dieses göttlichen Geschöpfes, sehr gemildert werden, und dennoch wird sie den Ohren manches jetzigen Lesers fremd klingen. Ich gestehe es, daß ich blos der siegenden Beredsamkeit des Plato zu Gefallen diese Stelle beibehalten habe.

In der Folge sah ich mich schon genöthigt, meinen Führer zu verlassen. Seine Beweise für die Immaterialität der Seele scheinen uns wenigstens so seicht und grillenhaft, daß sie kaum eine ernsthafte Widerlegung verdienen. Ob dieses von unserer bessern Einsicht in die Weltweisheit, oder von unserer schlechten Einsicht in die philosophische Sprache der Alten herrührt, vermag ich nicht zu entscheiden. Ich habe in dem zweiten Gespräche einen Beweis für die Immaterialität der Seele gewählt, den die Schüler des Plato gegeben und einige neuere Weltweise von ihnen angenommen. Er schien mir nicht nur überzeugend, sondern auch am bequemsten, nach der Sokratischen Methode vorgetragen zu werden.

In dem dritten Gespräche mußte ich völlig zu den Neuern meine Zuflucht nehmen und meinen Sokrates fast wie einen Weltweisen aus dem 17. oder 18. Jahrhundert sprechen lassen. Meine Absicht war nicht, die Gründe anzuzeigen, die der griechische Weltweise zu seiner Zeit gehabt, die Unsterblichkeit der Seele zu glauben, sondern was ein Mann wie Sokrates, der seinen Glauben gern auf Vernunft gründet, in unsern Tagen, nach den Bemühungen so vieler großen Köpfe, für Gründe finden würde, seine Seele für unsterblich zu halten.

Auf solche Weise ist folgendes Mittelding zwischen einer Uebersetzung und eigenen Ausarbeitung entstanden. Ob ich auch etwas Neues habe oder nur das so oft Gesagte vorbringe, mögen andere entscheiden. Es ist schwer, in einer Materie, über welche so viele große Köpfe nachgedacht haben, durchgehends neu zu sein, und es ist lächerlich, Neuheit affectiren zu wollen. Wenn ich hätte Schriftsteller anführen mögen, so wären die Namen Plotinus, Cartes, Leibniz, Wolf, Baumgarten, Reimarus u. a. oft vorgekommen. Vielleicht wäre dem Leser auch alsdann deutlicher in die Augen gefallen, was ich von dem Meinigen hinzugethan habe. Allein dem bloßen Liebhaber ist es einerlei, ob er einen Beweisgrund diesem oder jenem zu verdanken hat; und der Gelehrte weiß das Mein und Dein in so wichtigen Materien doch wol zu unterscheiden. Ich bitte gleichwol meine Leser, auf die Gründe, die ich von der Harmonie der moralischen Wahrheiten, insbesondere von dem System unserer Rechte und Obliegenheiten herhole, aufmerksam zu sein. Ich erinnere mich nicht, sie bei

irgendeinem Schriftsteller gelesen zu haben, und sie scheinen mir für denjenigen, der in die Grundsätze einstimmt, vollkommen überzeugend zu sein. Die Art des Vortrags hat mich genöthigt, sie als bloße Ueberredungsgründe anzubringen, ich halte sie aber für fähig, nach der Schärfe der strengsten Logik ausgeführt zu werden.

Den „Charakter des Sokrates" habe ich für dienlich erachtet vorauszuschicken, um bei meinen Lesern das Andenken des Weltweisen aufzufrischen, der in den Gesprächen die Hauptperson ausmacht. Cooper's „Life of Socrates" (London 1750) hat mir dabei zum Leitfaden gedient; jedoch sind auch die Quellen zu Rathe gezogen worden.

Leben und Charakter des Sokrates.

Sokrates, Sohn des Bildhauers Sophroniskus und der Hebamme Phänarete, der Weiseste und Tugendhafteste unter den Griechen, ward in dem vierten Jahre der siebzigsten Olympiade, zu Athen, in der alopekischen Zunft daselbst, geboren. Der Vater hielt ihn in seiner Jugend zur Bildhauerkunst an, in welcher er es ziemlich weit gebracht haben muß, wenn die bekleideten Grazien, die auf der Mauer zu Athen hinter der Bildsäule der Minerva standen, wie verschiedene versichern, von seiner Arbeit gewesen. Zeiten, in welchen ein Phidias, Zeuxis und Myron lebten, können keiner mittelmäßigen Arbeit eine so wichtige Stelle eingeräumt haben.

Etwa in seinem dreißigsten Jahre, als sein Vater längst todt war und er, ohne sonderliche Neigung, aber aus Noth die Bildhauerkunst noch immer trieb, lernte ihn Kriton, ein vornehmer Athenienser, kennen, bemerkte seine erhabenen Talente und urtheilte, daß er dem menschlichen Geschlechte durch sein Nachdenken weit nützlicher werden könnte als durch seine Handarbeit. Er nahm ihn aus der Schule der Kunst und brachte ihn zu den Weisen der damaligen Zeit, um ihm Schönheiten einer höhern Ordnung zur Betrachtung und Nachahmung vorhalten zu lassen. Lehrt die Kunst das Leben im Leblosen nachzuahmen, den Stein dem Menschen ähnlich zu machen, so sucht die Weisheit hingegen das Unendliche im Endlichen nachzuahmen, die Seele des Menschen jener ursprünglichen Schönheit und Vollkommenheit so nahe zu bringen, als es in diesem Leben möglich ist. Sokrates genoß den Unterricht und den Umgang der berühmtesten Leute in allen Wissenschaften und Künsten, von welchen seine Schüler den Archelaus, Anaxagoras, Prodikus, Evenus, Isimachus, Theodorus u. a. nennen.

Kriton versah ihn mit den Nothwendigkeiten des Lebens, und Sokrates legte sich anfangs mit vielem Fleiße auf die Naturlehre, die zur damaligen Zeit sehr im Schwunge war. Er merkte aber gar bald, daß es Zeit sei, die Weisheit von der Betrachtung der Natur auf die Betrachtung des Menschen zurückzuführen. Dieses ist der Weg, den die Weltweisheit allezeit nehmen sollte. Sie muß mit Untersuchung der äußerlichen Gegenstände anfangen, aber bei jedem Schritte, den sie thut, einen Blick auf den Menschen zurückwerfen, auf dessen wahre Glückseligkeit alle ihre Bemühungen abzielen sollten. Wenn die Bewegung der Planeten, die Beschaffenheit der himmlischen Körper, die Natur der Elemente u. s. w. nicht wenigstens mittelbar einen Einfluß in unsere Glückseligkeit haben: so ist der Mensch gar nicht bestimmt, sie zu untersuchen. „Sokrates war der erste", wie Cicero sagt, „der die Philosophie vom Himmel heruntergerufen, in die Städte eingesetzt, in die Wohnungen der Menschen geführt und sie über ihr Thun und Lassen Betrachtungen anzustellen genöthigt hat." Indeß ging er, wie überhaupt die Neuerungsstifter zu thun pflegen, auf der andern Seite etwas zu weit und sprach zuweilen von den erhabensten Wissenschaften mit einer Art von Geringschätzung, die dem weisen Beurtheiler der Dinge nicht geziemt.

Damals stand in Griechenland, wie zu allen Zeiten bei dem Pöbel, die Art von Gelehrten in großem Ansehen, die sich angelegen sein lassen, eingewurzelte Vorurtheile und verjährten Aberglauben durch allerhand Scheingründe und Spitzfindigkeiten zu begünstigen. Sie gaben sich den Ehrennamen Sophisten (der ursprünglichen Bedeutung nach: Weisheitslehrer), den ihre Aufführung in einen Ekelnamen verwandelte. Sie besorgten die Erziehung der Jugend und unterrichteten auf öffentlichen Schulen sowol als in Privathäusern in Künsten, Wissenschaften, Sittenlehre und Religion, mit allgemeinem Beifall. Sie wußten, daß in demokratischen Regierungsverfassungen die Beredsamkeit über alles geschätzt wird, daß ein freier Mann gern von Politik schwatzen hört und daß die Wissensbegierde schaler Köpfe am liebsten durch Märchen befriedigt sein will: daher unterließen sie niemals in ihrem Vortrage gleißende Beredsamkeit, falsche Politik und ungereimte Fabeln so künstlich durcheinanderzuflechten, daß das Volk sie mit Verwunderung anhörte und mit Verschwendung belohnte. Mit der Priesterschaft standen sie in gutem Vernehmen, denn sie hatten beiderseits die weise Maxime: Leben und leben lassen. Wenn die Tyrannei der Heuchler den freien Geist der Menschen nicht länger unter dem Joche halten konnte: so waren jene Scheinfreunde der Wahrheit bestellt, ihn auf falsche Wege zu verleiten, die

natürlichen Begriffe durcheinanderzuwerfen und allen Unterschied zwischen Wahrheit und Irrthum, Recht und Unrecht, Gutem und Bösem durch blendende Trugschlüsse aufzuheben. In der Theorie war ihr Hauptgrundsatz: Man kann alles beweisen und alles widerlegen, und in der Ausübung: Man muß von der Thorheit anderer und seiner eigenen Ueberlegenheit so viel Vortheil ziehen, als man nur kann. Diese letztere Maxime hielten sie zwar, wie leicht zu erachten, vor dem Volke geheim und vertrauten dieselbe nur ihren Lieblingen, die an ihrem Gewerbe theilnehmen sollten; allein die Moral, die sie öffentlich lehrten, war nichtsdestoweniger für das Herz des Menschen ebenso verderblich, als ihre Politik für die Rechte, Freiheit und Glückseligkeit des menschlichen Geschlechts.

Da sie listig genug waren, das herrschende Religionssystem mit ihrem Interesse zu verwickeln, so gehörte nicht nur Entschlossenheit und Heldenmuth dazu, ihren Betrügereien Einhalt zu thun, sondern ein wahrer Tugendfreund durfte ohne die behutsamste Vorsichtigkeit es nicht wagen. Es ist kein Religionssystem so verderbt, das nicht wenigstens einigen Pflichten der Menschheit eine gewisse Heiligung gibt, die der Menschenfreund verehren und der Sittenverbesserer, wenn er nicht seiner eigenen Absicht zuwider handeln will, unangetastet lassen muß. Von Zweifel in Religionssachen zur Leichtsinnigkeit, von Vernachlässigung des äußerlichen Gottesdienstes zur Geringschätzung alles Gottesdienstes überhaupt pflegt der Uebergang sehr leicht zu sein, besonders für Gemüther, die nicht unter der Herrschaft der Vernunft stehen, sondern von Geiz, Ehrsucht oder Wollust regiert werden. Die Priester des Aberglaubens verlassen sich nur allzu sehr auf diesen Hinterhalt und nehmen zu demselben, wie zu einem unverletzlichen Heiligthum, ihre Zuflucht, so oft ein Angriff auf sie geschieht.

Solche Schwierigkeiten und Hindernisse standen dem Sokrates im Wege, als er den großen Entschluß faßte, Tugend und Weisheit unter seinen Nebenmenschen zu verbreiten. Er hatte von der einen Seite seine eigenen Vorurtheile der Erziehung zu besiegen, die Unwissenheit anderer zu beleuchten, Sophisterei zu bestreiten, Bosheit, Neid, Verleumdung und Beschimpfung von seiten seiner Gegner auszuhalten, Armuth zu ertragen, festgesetzte Macht zu bekämpfen und, was das Schwerste war, die finstern Schrecknisse des Aberglaubens zu vereiteln. Von der andern Seite waren die schwachen Gemüther seiner Mitbürger zu schonen, Aergernisse zu vermeiden und der gute Einfluß, den selbst die albernste Religion auf die Sitten der Einfältigen hat, nicht zu verscherzen. Alle diese Schwierigkeiten überstand er mit der Weisheit eines wahren Philosophen, mit der Geduld eines Heiligen, mit der uneigennützigen

Tugend eines Menschenfreundes, mit der Entschlossenheit eines Helden, auf Unkosten und mit Verlust aller weltlichen Güter und Vergnügungen. Gesundheit, Macht, Bequemlichkeit, Leumund, Ruhe und zuletzt das Leben selbst gab er auf die liebreichste Weise für das Wohl seiner Nebenmenschen hin. So mächtig wirkte in ihm die Liebe zur Tugend und Rechtschaffenheit und die Unverletzlichkeit der Pflichten gegen den Schöpfer und Erhalter der Dinge, den er durch das unverfälschte Licht der Vernunft auf eine lebendige Art erkannte.

Diese höhern Aussichten des Weltbürgers hielten ihn indessen nicht ab, die gemeinen Pflichten gegen sein Vaterland zu erfüllen. In seinem sechsunddreißigsten Jahre that er Kriegsdienste wider die Potidäer, die Einwohner einer Stadt in Thrazien, die sich wider ihre Tributherren, die Athenienser, empört hatten. Allhier versäumte er die Gelegenheit nicht, seinen Körper wider alle Beschwerlichkeiten des Kriegs und die Rauhigkeit der Jahreszeit abzuhärten und seine Seele in Unerschrockenheit und Verachtung der Gefahr zu üben. Er trug, durch die allgemeine Einstimmung seiner Mitbewerber selbst, den Preis der Tapferkeit davon, überließ aber denselben dem Alcibiades, den er liebte und hierdurch aufmuntern wollte, solche Ehrenbezeigungen von seinem Vaterlande künftighin durch eigene Thaten zu verdienen. Kurz vorher hatte er ihm in einem Gefecht das Leben gerettet. Man belagerte die Stadt Potidäa in der strengsten Kälte. Andere verwahrten sich wider den Frost; er blieb bei seiner gewöhnlichen Kleidung und ging mit bloßen Füßen über das Eis. Die Pest wüthete in dem Lager und in Athen selbst. Es ist fast nicht zu glauben, was Diogenes Laertius und Aelian versichern: Sokrates soll der einzige gewesen sein, den sie gar nicht angegriffen. Ohne aus diesem Umstande, der allenfalls ein bloßer Zufall hat sein können, etwas zu schließen (die Arzneiverständigen wollen aus der Erfahrung wissen, daß die Pest die stärkste Leibesbeschaffenheit gerade am wenigsten verschone), kann man überhaupt mit Zuverlässigkeit sagen, daß er von einer starken und dauerhaften Leibesbeschaffenheit gewesen und solche durch Mäßigkeit, Uebung und Entfernung von aller Weichlichkeit so zu erhalten gewußt hat, daß er wider alle Zufälle und Beschwerlichkeiten des Lebens abgehärtet war. Gleichwol hat er auch im Felde nicht unterlassen, seine Seelenkräfte nicht nur zu üben, sondern äußerst anzustrengen. Man sah ihn zuweilen 24 Stunden auf eben der Stelle, mit unverwandten Blicken, in Gedanken vertieft stehen, *als wenn der Geist von seinem Körper abwesend wäre*, sagt Aulus Gellius. Man kann nicht leugnen, daß diese Entzückungen eine wenigstens entfernte Anlage zur Schwärmerei gewesen, und man findet in seinem Leben mehrere Spuren, daß er

nicht völlig davon befreit geblieben. Indessen war es eine unschädliche Schwärmerei, die weder Hochmuth noch Menschenhaß zum Grunde hatte, und die in der Verfassung, in welcher er sich befand, ihm sehr nützlich gewesen sein mag. Die gemeinen Kräfte der Natur reichen vielleicht nicht hin, den Menschen zu so großen Gedanken und standhaften Entschließungen zu erheben.

Nach geendigtem Feldzug kehrte er in seine Vaterstadt zurück, und fing an mit Nachdruck Sophisterei und Aberglauben zu bekämpfen und seine Mitbürger in Tugend und Weisheit zu unterrichten. Auf öffentlichen Straßen, Spaziergängen, in Bädern, Privathäusern, Werkstätten der Künstler, wo er nur Menschen fand, die er bessern zu können glaubte, da hielt er sie an, ließ sich mit ihnen in ein Gespräch ein, erklärte ihnen was recht und unrecht, gut und böse, heilig und unheilig sei, unterhielt sie von der Vorsehung und Regierung Gottes, von den Mitteln ihm zu gefallen, von der Glückseligkeit des Menschen, von den Pflichten eines Hausvaters, eines Ehemanns u. s. w. — alles dieses niemals in dem aufdringenden Ton eines Lehrers, sondern als ein Freund, der die Wahrheit selbst erst mit uns suchen will. Er wußte es aber durch die einfältigsten Kinderfragen so einzuleiten, daß man von Frage zu Frage ohne sonderliche Anstrengung ihm folgen konnte, ganz unvermerkt aber sich am Ziele sah und die Wahrheit nicht gelernt, sondern selbst erfunden zu haben glaubte. Ich ahme hierin meiner Mutter nach, pflegte er im Scherz zu sagen: sie gebiert selbst nicht mehr, aber sie besitzt Kunstgriffe, wodurch sie andern ihre Geburten zur Welt bringen hilft. Auf eine ähnliche Weise versehe ich bei meinen Freunden das Amt eines Geburtshelfers; ich frage und forsche so lange, bis die verborgene Frucht ihres Verstandes ans Licht kommt.

Diese Methode, die Wahrheit zu erfragen, war auch die glücklichste, die Sophisten zu widerlegen. Wenn es zu einem ausführlichen Vortrage kam, so war ihnen nicht beizukommen. Denn da standen ihnen so viel Ausschweifungen, so viel Märchen, so viel Scheingründe und so viel rednerische Figuren zu Gebote, daß die Zuhörer verblendet wurden und überzeugt zu sein glaubten. Ein allgemeines Händeklatschen pflegte ihnen selten zu entstehen. Und man stelle sich den triumphirenden Blick vor, mit welchem solche Lehrer alsdann auf ihre Schüler, oder wol gar Widersacher, herabsahen. Was that Sokrates bei einer solchen Gelegenheit? Er klatschte mit, wagte aber einige gar leichte, von der Sache etwas entfernte Fragen, die der hochgelehrte Mann für albern hielt und aus Mitleiden beantwortete. Nach und nach schlich er sich der Sache näher, immer mit Fragen und immer indem er seinem Gegner die Gelegenheit abschnitt, in anhaltende Reden auszu-

schweifen. Dadurch wurden sie genöthigt, die Begriffe deutlich auseinanderzusetzen, richtige Erklärungen gelten und aus ihren falschen Voraussetzungen ungereimte Folgen ziehen zu lassen. Zuletzt sahen sie sich so in die Enge getrieben, daß sie ungeduldig wurden. Er aber ward es niemals, sondern ertrug ihre Unart selbst mit der größten Gelassenheit, fuhr fort die Begriffe zu entwickeln, bis endlich die Ungereimtheiten, die aus den Grundsätzen der Sophisten folgten, dem einfältigsten Zuhörer handgreiflich wurden. Auf solche Weise wurden sie ihren eigenen Schülern zum Gelächter.

In Ansehung der Religion scheint er folgende Maxime vor Augen gehabt zu haben. Jede falsche Lehre oder Meinung, die offenbar zur Unsittlichkeit führt und also der Glückseligkeit des menschlichen Geschlechts entgegen ist, wurde von ihm auf keinerlei Weise verschont, sondern öffentlich im Beisein der Heuchler, Sophisten und des gemeinen Volks bestritten, lächerlich gemacht und in ihren ungereimten und abscheulichen Folgen gezeigt. Von dieser Art waren die Lehren der Fabeldichter von den Schwachheiten, Ungerechtigkeiten, schändlichen Begierden und Leidenschaften, die sie ihren Göttern zuschrieben. Ueber dergleichen Sätze, sowie über unrichtige Begriffe von der Vorsehung und Regierung Gottes, auch über die Belohnung des Guten und die Bestrafung des Bösen war er niemals zurückhaltend, niemals, selbst zum Scheine nicht, zweifelhaft, sondern allezeit entschlossen, die Sache der Wahrheit mit der größten Unerschrockenheit zu verfechten und, wie der Erfolg gezeigt, sein Bekenntniß mit dem Tode zu besiegeln. Eine Lehre aber, die blos theoretisch falsch und den Sitten so großen Schaden nicht bringen konnte, als von einer Neuerung zu befürchten war, ließ er unangefochten, bekannte sich vielmehr öffentlich zu der herrschenden Meinung, beobachtete die darauf gegründeten Ceremonien und Religionsgebräuche, vermied hingegen alle Gelegenheit zu einer entscheidenden Erklärung; und wenn ihr nicht auszuweichen war, so hatte er eine Zuflucht in Bereitschaft, die ihm niemals entstehen konnte: er schützte seine Unwissenheit vor.

Hierunter begünstigte ihn vorzüglich die Methode zu lehren, die er, wie wir gesehen, aus andern Absichten gewählt hatte. Denn da er seine Lehre niemals mit dem Hochmuthe eines allwissenden Mannes ankündigte, da er vielmehr nichts selbst behauptete, sondern allezeit die Wahrheit durch Fragen von seinen Zuhörern herauszulocken suchte: so war ihm erlaubt, das nicht zu wissen, was er nicht wissen konnte oder durfte. Die Eitelkeit, auf alle Fragen eine Antwort zu wissen, hat so manchen großen Geist verführt, Dinge zu behaupten, die er in dem Munde eines andern getadelt haben würde. Sokrates war von dieser Eitelkeit weit entfernt.

Von Dingen, die über seinen Horizont waren, gestand er mit der naivsten Freimüthigkeit: dieses weiß ich nicht; und wann er merkte, daß ihm Fallen gelegt wurden und gewisse Geständnisse abgelockt werden sollten, so zog er sich aus dem Spiele und sagte: Nichts weiß ich! Das Orakel zu Delphi erklärte ihn für den Weisesten unter allen Sterblichen. Wie es scheint, so hatte die Priesterin die listige Absicht, einen ihr so gefährlichen Mann durch diese Schmeichelei zu gewinnen und in die Nothwendigkeit zu setzen, ihre Orakelsprüche für untrüglich zu erklären, wenn er für den weisesten Sterblichen gehalten werden wollte. Allein Sokrates gab der Sache eine gar besondere Wendung: „Wißt ihr", sprach er, „warum Apollo mich für den größten Weisen auf Erden hält? Weil andere mehrentheils etwas zu wissen glauben, das sie nicht wissen, ich aber sehr wohl einsehe, daß alles, was ich weiß, darauf hinausläuft, daß ich nichts weiß."

Der Ruhm des Sokrates verbreitete sich in ganz Griechenland, und es kamen die angesehensten und gelehrtesten Männer von allen Gegenden zu ihm, um seines freundschaftlichen Umgangs und Unterrichts zu genießen. Die Begierde ihn zu hören war unter seinen Freunden so groß, daß mancher sein Leben wagte, um nur täglich bei ihm zu sein. Die Athenienser hatten bei Lebensstrafe verboten, daß sich kein Megarenser auf ihrem Gebiete betreten lassen sollte. Euklides von Megara, ein Freund und Schüler des Sokrates, ließ sich dadurch nicht abhalten, seinen Lehrer zu besuchen. Des Nachts ging er, in bunte Weiberkleider gehüllt, von Megara nach Athen, und des Morgens, ehe es Tag war, ging er wieder seine 20000 Schritte zurück nach Hause. Bei dem allen lebte Sokrates in der äußersten Armuth und Dürftigkeit und wollte sich nichts für seinen Unterricht bezahlen lassen, obgleich die Athenienser so lernbegierig waren, daß sie sich's große Summen würden haben kosten lassen, wenn er auf Belohnung gedrungen hätte. Die Sophisten wußten von dieser Bereitwilligkeit schon bessern Gebrauch zu machen.

Es muß ihm desto mehr Ueberwindung gekostet haben, diese Dürftigkeit zu ertragen, da seine Frau, die berüchtigte Xanthippe, eben nicht die genügsamste Hausfrau gewesen, und er auch für Kinder zu sorgen gehabt, die ihre Verpflegung von seiner Hand erwarteten. Es ist zwar noch nicht ausgemacht, daß die Xanthippe von so böser Gemüthsart gewesen, als man gemeiniglich glaubt. Die Märchen, die zu ihrer Beschimpfung bekannt sind, rühren von spätern Schriftstellern her, die sie nur vom Hörensagen haben konnten. Plato und Xenophon, die am besten davon unterrichtet sein mußten, scheinen sie als eine mittelmäßige Frau gekannt zu haben, von der sich weder viel Gutes noch viel Böses sagen läßt.

Ja man wird in folgendem Gespräche nach dem Plato finden, daß sie an dem letzten Tage des Sokrates mit ihrem Kinde bei ihm im Kerker gewesen und sich außerordentlich über seinen Tod betrübt hat. Alles, was man sonst bei diesen glaubwürdigsten Schriftstellern zu ihrem Nachtheile findet, ist etwa eine Stelle in dem Tischgespräche Xenophon's, wo jemand den Sokrates fragt, warum er sich eine Frau genommen, die so wenig umgänglich wäre; worauf dieser in seinem gewöhnlichen Tone antwortet: „Wer mit Pferden umgehen lernen will, der wählt sich zu seiner Uebung kein geduldiges Lastthier, sondern ein muthiges Roß, daß schwer zu bändigen ist. Ich, der ich mit Menschen umgehen lernen will, habe mir aus eben der Ursache eine Hausfrau gewählt, die unverträglich ist, um die verschiedene Laune der Menschen desto besser ertragen zu lernen." An einer andern Stelle läßt eben dieser Schriftsteller den Sohn des Sokrates, den Lamproklus, sich gegen seinen Vater über die harte Begegnung, mürrische Gemüthsart und unerträgliche Laune seiner Mutter beschweren. Allein aus der Antwort des Sokrates erhellt, zu ihrem Lobe, daß sie bei ihrem zänkischen Gemüthe die Pflichten einer Hausmutter gleichwol sorgfältig beobachtet und ihre Kinder geliebt und gehörig verpflegt hat. Dieses Zeugniß ihres Ehemannes widerlegt offenbar alle schimpflichen Histörchen, die man auf ihre Unkosten ersonnen, und wodurch man sie der Nachwelt als ein Beispiel eines bösen Weibes aufgestellt hat. Man kann mit gutem Grunde glauben, daß Sokrates seine Kunst, mit Menschen umzugehen, an seiner Ehegenossin nicht vergebens geübt hat; daß er vielmehr durch unermüdete Geduld, Gefälligkeit, Sanftmuth und durch seine unwiderstehlichen Ermahnungen die Härte ihres Temperaments überwunden, ihre Liebe gewonnen und sie dergestalt gebessert haben wird, daß sie aus einem unverträglichen Weibe eine gute Hausmutter und, wie ihre Aufführung vor seinem Ende ausweist, eine zärtliche Ehefrau geworden. Dem sei indessen wie ihm wolle, so müssen ihm seine häuslichen Umstände die Armuth weit beschwerlicher gemacht haben, da er nicht sich allein, sondern einer ganzen Familie, und vielleicht einer unzufriedenen und über seine strenge Genügsamkeit sich beklagenden Familie, von seinem Thun und Lassen Rechenschaft zu geben hatte. Niemand war besser von den Pflichten eines Hausvaters unterrichtet als Sokrates. Er wußte wohl, daß ihm obliege, so viel zu erwerben und anzuschaffen, als zum ehrlichen Auskommen für seine Familie nöthig sei, und er hat diese natürliche Pflicht seinen Freunden sehr oft eingeschärft. Allein was ihn selbst betraf, so stand ihm eine höhere Pflicht im Wege, die ihn verhinderte, jener Genüge zu leisten. Das Verderbniß der Zeiten, da alles des feilen Gewinstes halber geschah, und insbesondere die niederträchtige Habsucht der Sophisten, die

ihre verderblichen Lehren um baares Geld verkauften und die schändlichsten Mittel anwendeten, sich auf Kosten des betrogenen Volks zu bereichern: diese legten ihm die Verbindlichkeit auf, der niedrigen Gewinnsucht die äußerste Uneigennützigkeit entgegenzusetzen, damit seine reinen und unbefleckten Absichten keiner übeln Auslegung fähig sein möchten. Er wollte lieber darben und, wenn ihn der Mangel zu sehr drückte, von Almosen leben, als durch sein Beispiel den schmuzigen Geldgeiz dieser falschen Weisheitslehrer nur einigermaßen rechtfertigen.

Er unterbrach diese wohlthätigen Beschäftigungen und zog abermals freiwillig mit zu Felde wider die Böotier. Die Athenienser verloren eine Schlacht bei Delium und wurden aufs Haupt geschlagen. Sokrates zeigte seine Tapferkeit sowol im Treffen als auf dem Rückzuge. „Hätte jedermann seine Pflicht so gethan wie Sokrates", spricht der Feldherr Laches beim Plato, „so wäre der Tag gewiß nicht unglücklich für uns gewesen." Als alles floh, ging er auch zurück, aber Schritt vor Schritt und indem er sich öfters umkehrte, um einem Feinde, der ihm etwa auf den Hals käme, Widerstand zu thun. Er fand den Xenophon, der vom Pferde gefallen und verwundet war, unterwegs liegend, nahm ihn auf seine Schulter und brachte ihn in Sicherheit.

Die Priester, Sophisten, Redner und andere, die dergleichen feile Künste trieben, Leute, denen Sokrates ein Dorn im Auge sein mußte, machten sich desselben Abwesenheit zu Nutze und suchten die Gemüther wider ihn aufzubringen. Bei seiner Zurückkunft fand er eine geschlossene Partei, der kein Mittel ihm zu schaden zu niederträchtig war. Sie mietheten, wie man zu glauben Ursache hat, den Komödienschreiber Aristophanes, daß er durch ein Possenspiel, das man damals Komödie nannte, den Sokrates verhaßt und lächerlich zu machen suchte, um das gemeine Volk theils auszuholen, theils vorzubereiten, und wenn der Streich gelänge, ein Mehreres zu wagen. Diese Fratze führte den Namen „Die Wolken". Sokrates war die Hauptperson; und die Figur, die diese Rolle machte, gab sich Mühe, ihn nach dem Leben zu conterfeien. Kleidung, Gang, Geberde, Stimme, alles äffte er natürlich nach. Das Stück selbst hat sich, zur Ehre des verfolgten Weltweisen, bis auf unsere Zeiten erhalten. Man kann sich kaum etwas Ungezogeneres denken.

Sokrates pflegte sonst niemals das Theater zu besuchen, außer wenn die Stücke des Euripides (daran er selbst, wie einige wollen, Antheil gehabt) aufgeführt wurden. Den Tag, da dieses Pasquill aufgeführt werden sollte, ging er gleichwol hinein. Er hörte, daß viele Fremde, die zugegen waren, sich erkundigten, wer dieser Sokrates im Originale sei, der auf der Bühne so gehöhnt werde? Er

trat mitten im Schauspiel hervor und blieb bis ans Ende des Stücks auf einer Stelle stehen, wo ihn jedermann sehen und mit der Copie vergleichen konnte. Dieser Streich war für den Dichter und seine Komödie tödlich. Die possenhaftesten Einfälle thaten keine Wirkung mehr, denn das Ansehen des Sokrates erregte Hochachtung und eine Art von Erstaunen über seine Unerschrockenheit. Auch fand das Stück keinen Beifall. Der Dichter veränderte es und brachte es das folgende Jahr wieder auf die Bühne, aber mit ebenso schlechtem Erfolge. Die Feinde des Weltweisen sahen sich genöthigt, die vorgehabte Verfolgung bis auf eine günstigere Zeit zu verschieben.

Kaum war der Krieg mit den Böotiern geendigt, so mußten die Athenienser schon ein neues Heer anwerben, um dem lacedämonischen Feldherrn Brasidas Einhalt zu thun, der in Thrazien verschiedene Städte und unter andern auch die wichtige Stadt Amphipolis ihrer Herrschaft entzogen hatte. Sokrates ließ sich die Gefahr, in die ihn seine letzte Abwesenheit gesetzt, nicht abhalten, dem Vaterlande abermals zu dienen. Dieses war das letzte mal, daß er seine Vaterstadt verlassen hatte. Nach der Zeit kam er, bis an sein Ende, nicht aus dem Gebiete der Athenienser und unterließ niemals, der Jugend, die ihn suchte, seinen freundschaftlichen Umgang zu gönnen und ihr durch Lehren und gutes Exempel die Liebe zur Tugend einzuflößen. Wie er aber überall ein großer Freund und Liebhaber der Schönheit war, so schien er in der Wahl seiner Freunde auch auf körperliche Schönheit zu sehen. „Ein schöner Körper", pflegte er zu sagen, „verspricht eine schöne Seele; und wenn sie der Erwartung nicht zusagt, so muß sie verwahrlost worden sein." Daher er sich denn viele Mühe gab, das Inwendige dieser Personen mit ihrem wohlgebildeten Aeußerlichen übereinstimmend zu machen. Niemand aber war ihm so angelegen als Alcibiades, ein junger Mensch von ungemeiner Schönheit und großen Talenten, der hochfahrend, muthig, leichtsinnig und überaus feurigen Temperaments war. Diesen verfolgte er unermüdet, ließ sich bei allen Gelegenheiten mit ihm in Unterredung ein, um ihn durch freundschaftliche Ermahnungen und liebreiche Verweise von den Ausschweifungen des Ehrgeizes und der Wollust, wozu er von Natur sehr geneigt war, abzuhalten. Plato läßt ihn bei dieser Gelegenheit öfters Ausdrücke brauchen, die beinahe verliebt scheinen; daher man in spätern Zeiten Gelegenheit genommen, den Sokrates eines sträflichen Umgangs mit jungen Leuten zu beschuldigen. Allein die Feinde des Sokrates selbst, Aristophanes in der Komödie und Melitus in seiner Anklage, thun hiervon nicht die geringste Erwähnung. Melitus beschuldigt ihn zwar, daß er die Jugend verderbe, allein, wie aus der Antwort des Sokrates

gar deutlich erhellt, ging dieses auf die Gesetze der Religion und der Politik, gegen welche er die Jugend gleichgültig gemacht haben sollte. Gesetzt auch, die damalige Verderbniß der Sitten wäre so weit gegangen, daß man dieses widernatürliche Laster beinahe für natürlich gehalten, so hätten seine Feinde dennoch diesen Umstand nicht ganz verschwiegen, wenn es nicht offenbar unmöglich gewesen wäre, das Muster der Keuschheit und Enthaltsamkeit einer so viehischen Geilheit zu beschuldigen. Man lese die strengen Vorwürfe, die er dem Kritias und Kritobolus macht; man lese das Zeugniß, das ihm der muthwillige, halbberauschte Alcibiades in Plato's Tischgespräche gibt. Das Stillschweigen der Feinde und Verleumder und seiner Freunde positives Zeugniß vom Gegentheile lassen keinen Zweifel zurück, daß die Beschuldigung ungegründet und eine strafbare Verleumdung sei. Die Ausdrücke des Plato, so fremd sie auch in unsern Ohren klingen, beweisen weiter nichts, als daß diese unnatürliche Galanterie damals die Modesprache gewesen, wie etwa der ernsthafteste Mann in unsern Zeiten sich nicht entbrechen würde, wenn er an ein Frauenzimmer schreibt, wie verliebt zu thun.

Ueber den Genius, den er zu besitzen vorgab und der ihn, wie er sagte, allezeit abhielt, wenn er etwas Schädliches unternehmen wollte, sind die Meinungen der Gelehrten getheilt. Einige glauben, Sokrates habe sich hierin eine kleine Erdichtung erlaubt, um bei dem abergläubischen Volke Gehör zu finden; allein dieses scheint mit seiner gewöhnlichen Aufrichtigkeit zu streiten. Andere verstehen unter diesem Genius ein geschärftes Gefühl vom Guten und Bösen, eine durch Nachdenken, durch lange Erfahrung und anhaltende Uebung zum Instinct gewordene moralische Beurtheilungskraft, vermöge welcher er jede freie Handlung nach ihren muthmaßlichen Folgen und Wirkungen prüfen und beurtheilen konnte, ohne sich selbst von seinem Urtheile Rechenschaft geben zu können. Man findet aber bei Xenophon sowol als Plato verschiedene Vorfälle, wo dieser Geist dem Sokrates Dinge vorhergesagt haben soll, die sich aus keiner natürlichen Kraft der Seele erklären lassen. Vielleicht sind diese von seinen Schülern aus guter Meinung hinzugesetzt worden; vielleicht auch hatte Sokrates, der, wie wir gesehen, zu Entzückungen aufgelegt war, selbst Schwachheit oder schwärmende Einbildungskraft genug, dieses lebhafte moralische Gefühl, das er nicht zu erklären wußte, in einen vertraulichen Geist umzuschaffen und ihm hernach auch diejenigen Ahnungen zuzuschreiben, die aus ganz andern Quellen entspringen. Muß denn ein vortrefflicher Mann nothwendig von allen Schwachheiten und Vorurtheilen frei sein? In unsern Tagen ist es kein Verdienst mehr,

Geistereingebungen zu verspotten; vielleicht hat zu den Zeiten des Sokrates eine Anstrengung des Genies dazu gehört, die er nützlicher angewendet hat. Er war ohnedem gewohnt, jeden Aberglauben zu dulden, der nicht unmittelbar zur Unsittlichkeit führen konnte, wie bereits oben erinnert worden.

Die Glückseligkeit des menschlichen Geschlechts war sein einziges Studium. Sobald ein Vorurtheil oder Aberglaube zur offenbaren Gewaltthätigkeit, Kränkung der menschlichen Rechte, Verderbniß der Sitten u. s. w. Anlaß gab, so konnte ihn nichts in der Welt abhalten, aller Drohung und Verfolgung zum Trotze, sich dawider zu erklären. Es war unter den Griechen ein hergebrachter Aberglaube, daß die Schatten der unbegrabenen Todten am Ufer des Styx hundert Jahre rastlos herumirren müßten, bevor sie herübergelassen würden. Dieser Wahn mag dem rohen Volke von dem ersten Stifter der Gesellschaft aus löblichen Absichten beigebracht worden sein. Indessen hat er zu den Zeiten des Sokrates, durch einen schändlichen Misbrauch, manchem wackern Patrioten das Leben gekostet. Die Athenienser hatten bei den Arginusinischen Inseln über die Lacedämonier einen vollkommenen Sieg erhalten. Die Befehlshaber der siegenden Flotte wurden aber durch einen Sturm abgehalten ihre Todten zu begraben. Bei ihrer Rückkunft nach Athen wurden sie auf die undankbarste Weise dieser Unterlassung halber öffentlich angeklagt. Sokrates hatte denselben Tag den Vorsitz in dem Senate der Prytanen, welche die öffentlichen Angelegenheiten zu besorgen hatten. Die Bosheit einiger Mächtigen im Reiche, die Heuchelei der Priester und die Niederträchtigkeit feiler Redner und Demagogen hatten sich vereinigt, den blinden Eifer des Volks wider diese Beschützer des Staats aufzubringen. Das Volk drang mit Ungestüm auf ihre Verdammung. Ein Theil des Senats war selbst von diesem pöbelhaften Wahne bethört, und der Ueberrest hatte nicht Muth genug, sich der allgemeinen Raserei zu widersetzen. Alles willigte darein, diese unglücklichen Patrioten zum Tode zu verurtheilen. Nur Sokrates allein hatte die Herzhaftigkeit, ihre Unschuld zu vertheidigen. Er verachtete die Drohungen der Mächtigen und die Wuth des aufgebrachten Pöbels, stand ganz allein auf der Seite der verfolgten Unschuld und wollte lieber das Aergste über sich ergehen lassen, als in eine so heillose Ungerechtigkeit willigen, wiewol alle seine Bemühungen zu ihrem Besten dennoch fruchtlos abliefen. Er hatte den Verdruß, zu sehen, daß der blinde Eifer die Oberhand erhielt, und daß die Republik sich selbst die Schmach anthat, ihre tapfersten Beschützer einem übelverstandenen Vorurtheile aufzuopfern. Das Jahr darauf wurden die Athenienser von den Lacedämoniern auf das Haupt geschlagen, ihre Flotte zu Grunde gerichtet, ihre Hauptstadt belagert und ver-

gestalt aufs äußerste gebracht, daß sie sich den Siegern auf Gnade und Ungnade ergeben mußte. Es ist sehr wahrscheinlich, daß der Mangel an erfahrenen Anführern auf seiten der Athenienser an dieser Niederlage nicht wenig schuld gewesen.

Lysander, der Feldherr der Lacedämonier, der die Stadt eingenommen hatte, begünstigte eine in derselben entstandene Empörung, verwandelte die demokratische Regierungsform in eine Oligarchie, und setzte einen Rath von dreißig Männern ein, die unter dem Namen der Dreißig Tyrannen bekannt sind. Die grausamsten Feinde hätten in der Stadt nicht so wüthen können, als diese Ungeheuer gewüthet haben. Unter dem Vorwande, Staatsverbrechen und Meuterei zu bestrafen, wurden die rechtschaffensten Leute ihres Lebens oder ihres Vermögens beraubt. Plündern, rauben, verbannen, diesen öffentlich, jenen meuchelmörderisch hinrichten lassen, waren Thaten, mit welchen sie ihre Regierung bezeichneten. Wie mußte das Herz des Sokrates bluten, den Kritias, der vormals sein Schüler war, an der Spitze dieser Scheusale zu sehen! Ja, dieser Kritias, sein vormaliger Freund und Zuhörer, zeigte sich nunmehr als seinen offenbaren Feind und suchte Gelegenheit, ihn zu verfolgen. Der weise Mann hatte ihm einst seine viehische und widernatürliche Geilheit mit harten Worten verwiesen, und seit der Zeit trug ihm der Unmensch einen heimlichen Groll nach, der jetzt auszubrechen Gelegenheit suchte.

Als er und Charikles zu Gesetzgebern ernannt wurden, führten sie, um eine Ursache an dem Sokrates zu finden, das Gesetz ein, daß niemand in der Redekunst unterrichten sollte. Sie erfuhren darauf, daß sich Sokrates mit Worten wider sie vergangen und verschiedentlich habe verlauten lassen, es wäre zwar wunderbar, wenn Hirten die ihnen anvertraute Heerde kleiner und magerer machten, und dennoch nicht für schlechte Hirten wollten gehalten sein; aber weit wunderbarer wäre es, wenn die Vorsteher eines Staats die Bürger weniger und schlechter machten, und dennoch nicht schlechte Vorsteher sein wollten. Sie ließen ihn kommen, zeigten ihm das Gesetz und verboten ihm, mit jungen Leuten sich in Unterredung einzulassen. „Ist es erlaubt", versetzte Sokrates, „eins und das andere zu fragen, das mir in diesem Verbote nicht deutlich genug ist?" „O ja!" antwortete man. „Ich bin bereit", erwiderte er, „dem Gesetze zu folgen, und befürchte nur aus Unwissenheit dawider zu verstoßen; ich bitte daher um eine deutlichere Erklärung, ob ihr unter der Redekunst eine Kunst recht zu reden oder unrecht zu reden versteht? Ist jenes, so muß ich mich enthalten, jemand zu sagen, wie er recht reden soll; ist aber dieses, so werde ich niemand unterweisen, wie er unrecht reden soll."

Charikles entrüstete sich und sprach: „Wenn du dieses nicht verstehst, so haben wir dir es faßlicher gemacht, und schlechterdings verboten, mit jungen Leuten zu reden." „Damit ich aber auch hierin wisse, wie ich mich zu verhalten habe", sprach Sokrates, „so bestimmt mir die Zeit, wie lange ihr die Menschen für junge Leute haltet?" „So lange sie nicht im Rathe sitzen können", antwortete Charikles, „das ist, so lange sie nicht zum reifen Verstande gekommen sind, nämlich bis zu dreißig Jahren." „Wenn ich aber etwas kaufen will", erwiderte Sokrates, „das ein junger Mensch unter dreißig Jahren zu verkaufen hat, soll ich nicht fragen, wie theuer?" „Dieses ist dir nicht verboten", sprach Charikles, „aber du fragst manchmal Dinge, die du gar wohl weißt; solcher Fragen enthalte dich ferner!" „Und antworten?" sprach Sokrates weiter; „wenn ein junger Mensch mich fragt, wo Charikles oder Kritias wohne, darf ich ihm hierauf antworten?" „Ja, ja", sprach Kritias; „aber enthalte dich der abgenutzten Beispiele und Gleichnisse von Riemenschneidern, Zimmerleuten und Schmieden." „Vermuthlich", erwiderte Sokrates, „auch der Begriffe, die ich durch diese Beispiele zu erläutern pflege, von der Gerechtigkeit, Heiligkeit, Frömmigkeit u. s. w." „Ganz recht", antwortete Charikles, „und vor allen Dingen auch der Viehhirten. Merke dir das, oder ich befürchte, du wirst auch die Heerde kleiner machen."

Sokrates achtete ihre Drohungen so wenig als ihr ungereimtes Gesetz, das sie, der gesunden Vernunft und dem Gesetze der Natur schnurstracks zuwider, keine Befugniß gehabt einzuführen. Er setzte seine Bemühungen zum Besten der Tugend und Gerechtigkeit mit dem unermüdetsten Eifer fort, und die Tyrannen unterstanden sich gleichwol nicht, ihm so gerade auf den Leib zu kommen. Sie suchten Umwege und wollten ihn mit in ihre Ungerechtigkeiten verwickeln, trugen ihm daher nebst vier andern Bürgern auf, den Leon von Salamis nach Athen zu bringen, um ihn hinrichten zu lassen. Die andern übernahmen den Auftrag; Sokrates aber erklärte sich, daß er niemals zu einer ungerechten Sache die Hände bieten werde. „So willst du denn", sprach Charikles, „Freiheit haben, zu reden was du willst, und gar nichts dafür leiden?" „Alles mögliche Uebel", antwortete er, „will ich dafür leiden, nur das nicht, jemand Unrecht zu thun." Charikles schwieg, und die übrigen sahen sich einander an. Diese Freiheiten würden dem Sokrates am Ende dennoch das Leben gekostet haben, wenn nicht das Volk, der Grausamkeit dieser Tyrannen müde, einen Aufstand erregt, ihre vornehmsten Anführer umgebracht und die übrigen zur Stadt hinausgejagt hätte.

Unter der wiederhergestellten demokratischen Regierung ging es dem Sokrates gleichwol nicht besser. Die alten Feinde desselben,

die Sophisten, Priester und Redner, fanden nunmehr die längst erwünschte Gelegenheit, ihn mit besserm Glücke zu verfolgen und endlich gar aus dem Wege zu räumen. Anytus, Melitus und Lykon, sind die drei zu ihrer Schmach unvergeßlichen Namen derer, die sich zur Ausführung dieses schändlichen Vorhabens brauchen ließen. Sie brachten die Verleumdung unter das Volk, Sokrates habe dem Kritias die Grundsätze der Tyrannei beigebracht, die er neulich mit so unerhörter Grausamkeit ausgeübt hätte. Wer die Leichtgläubigkeit und Unbeständigkeit des Pöbels kennt, wird sich nicht verwundern, daß die Athenienser einer so offenbaren Falschheit Gehör gegeben, obgleich jedermann wußte, was zwischen dem Sokrates und den Tyrannen vorgefallen. Einige Jahre vorher hatte Alcibiades, der große Talente, aber einen sehr wilden Charakter hatte, in Gesellschaft anderer muthwilliger Jünglinge die Bildsäulen des Mercur zerschlagen, die Eleusinischen Geheimnisse öffentlich verspottet, und wegen dieses Uebermuths aus seiner Vaterstadt entweichen müssen. Anjetzo wurde diese Geschichte wieder rege gemacht, und von den Feinden des Sokrates ausgestreut, er habe dem jungen Menschen die Verachtung der Religion beigebracht. Nichts war den Lehren und der Aufführung des Sokrates mehr zuwider als ein solcher Frevel. Den öffentlichen Gottesdienst, so abergläubisch er auch sein mochte, hat er allezeit in Ehren gehalten; und was die Eleusinischen Geheimnisse betrifft, so rieth er allen seinen Freunden, sich in dieselben einweihen zu lassen, ob er gleich selbst seine Ursachen haben mochte, es nicht zu thun. Man hat sehr guten Grund, zu glauben, daß die größern Geheimnisse zu Eleusis nichts anderes waren als die Lehren der wahren natürlichen Religion und eine vernünftige Auslegung der Fabeln. Wenn Sokrates sich weigerte, die Einweihung anzunehmen, so geschah es wahrscheinlicherweise, um die Freiheit zu behalten, diese Geheimnisse ungestraft ausbreiten zu dürfen, die ihm die Priester durch die Einweihung zu entziehen suchten.

Als die Verleumder durch dergleichen boshafte Ausstreuungen das Volk genugsam vorbereitet zu haben glaubten, brachte Melitus eine förmliche Anklage wider den Sokrates an die Obrigkeit der Stadt, welche allsofort dem Volke davon Nachricht gab. Das Gericht der Heliäa wurde zusammenberufen und die gewöhnliche Anzahl der Bürger durch das Los bestimmt, die den Angeklagten richten sollten. Die Anklage war: S o k r a t e s h a n d e l t w i d e r d i e G e s e t z e, i n d e m e r 1) d i e G ö t t e r d e r S t a d t n i c h t v e r e h r t u n d e i n e n e u e G o t t h e i t e i n f ü h r e n w i l l, u n d 2) d i e J u g e n d v e r d e r b t, d e r e r e i n e V e r a c h t u n g a l l e s d e s s e n, w a s h e i l i g i s t, b e i b r i n g t. S e i n e S t r a f e s e i d e r T o d.

Seine Freunde brachten ihm wohlausgearbeitete Reden zu seiner

Vertheidigung. „Sie sind sehr schön", sprach er, „aber für mich alten Mann schicken sich dergleichen Künste nicht." „Willst du nicht selbst etwas zu deiner Vertheidigung aufsetzen?" fragten sie ihn. „Die beste Vertheidigung, die ich machen kann", antwortete er, „ist, daß ich in meinem Leben niemand Unrecht gethan. Ich habe zu verschiedenen malen angefangen, auf eine Schutzrede zu denken, bin aber allemal von Gott daran verhindert worden. Vielleicht ist es sein Wille, daß ich in diesen Jahren, bevor das hinfällige und einer Krankheit ähnliche Alter kommt, eines leichtern Todes sterben und weder meinen Freunden noch mir selbst zur Last werden soll." In diesen Worten hat jemand vor einiger Zeit den Beweis finden wollen, daß Sokrates feigherzig gewesen und die Unbequemlichkeiten des Alters mehr als den Tod gefürchtet habe. Es gehört nicht wenig Dreistigkeit dazu, dem Leser so etwas einbilden zu wollen!

An dem zu dieser Untersuchung öffentlich anberaumten Tage erschienen Melitus, Anytus und Lykon, der erste für die Dichter, der zweite für das Volk, und der letzte für die Redner, bestiegen einer nach dem andern den Rednerstuhl und hielten die giftigsten und verleumderischsten Reden wider den Sokrates. Er betrat nach ihnen den Platz, ohne zu zittern oder zu zagen, ohne, nach der damaligen Gewohnheit auf Gerichtsstuben, seine Richter durch einen jämmerlichen Anblick zum Mitleiden bewegen zu wollen, sondern mit dem gesetzten und zuversichtlichen Wesen, das seiner Weisheit anständig war. Er hielt eine zwar ungekünstelte und unvorbereitete, aber männliche und sehr nachdrückliche Rede, in welcher er alle Verleumdungen und boshaften Gerüchte, die man zu seinem Nachtheile ausgestreut, ohne Bitterkeit widerlegte, seine Ankläger beschämte und in ihren eigenen Beschuldigungen Widersprüche und Ungereimtheiten zeigte. Seinen Richtern begegnete er zwar mit der erforderlichen Ehrerbietigkeit, sprach aber in einem so festen und seines Vorzugs sich bewußten Tone, daß seine Rede öfters durch unzufriedenes Murmeln unterbrochen ward. Er schloß mit folgenden Worten:

„Werdet nicht ungehalten, Athenienser, daß ich, wider die Gewohnheit der Verklagten, nicht in Thränen zu euch rede, oder meine Kinder, Verwandten und Freunde in einem kläglichen Aufzuge erscheinen lasse, um euch zum Mitleiden zu bewegen. Nicht aus Hochmuth oder Trotz habe ich dieses unterlassen, sondern weil ich es für unanständig halte, einen Richter anzuflehen und ihn anders als durch die Rechtmäßigkeit der Sache einnehmen zu wollen. Der Richter hat sich durch einen Eid verpflichtet, nach Gesetz und Billigkeit zu urtheilen und sein Mitleid so wenig als seinen Zorn den Ausspruch thun zu lassen. Wir Angeklagten handeln also wider

Recht und Billigkeit, wenn wir euch durch unsere Klagen eidbrüchig zu machen suchen, und wider die Achtung, die wir euch schuldig sind, wenn wir euch fähig halten, es zu werden. Ich will auf keinerlei Weise meine Rettung solchen Mitteln zu verdanken haben, die weder recht, noch billig, noch gottesfürchtig sind; vornehmlich da ich vom Melitus soeben der Gottlosigkeit beschuldigt worden bin. Wenn ich durch mein Flehen euch meineidig zu machen suchte, so wäre dieses der überzeugendste Beweis, daß ich keine Götter glaubte, mithin würde mich die Vertheidigung selbst der Atheisterei überführen. Aber nein, ich bin mehr als alle meine Ankläger von dem Dasein Gottes überzeugt und ergebe mich daher Gott und euch, mich nach Wahrheit zu richten und über mich zu verhängen, was ihr, sowol für euch als für mich, für das Beste haltet."

Die Richter waren unzufrieden über dieses gesetzte und unerschütterte Wesen und unterbrachen den Plato, der nach ihm hervortrat und zu reden begann. „Ob ich schon der Jüngste bin, Athenienser", fing Plato an, „von denen, welche diesen Ort hinaufgestiegen —" „Heruntergestiegen!" riefen sie ihm zu und ließen ihn seine Rede nicht fortsetzen. Sokrates wurde durch die Mehrheit von dreiunddreißig Stimmen für schuldig erkannt.

Es war die Gewohnheit zu Athen, daß die Verurtheilten sich selbst eine gewisse Strafe — Geldbuße, Gefängniß oder Verbannung — auflegen mußten, um dadurch die Billigkeit des Urtheils zu bekräftigen, oder vielmehr ihr Verbrechen einzugestehen. Sokrates sollte wählen, aber er wollte auf keinerlei Weise gegen sich selbst so ungerecht sein, sich für schuldig zu erkennen, und sprach:

„Wenn ich frei sagen soll, was ich verdient zu haben glaube, so wisset, Athenienser, ich glaube durch die Dienste, die ich der Republik geleistet, wohl werth zu sein, daß man mich auf öffentliche Kosten im Prytaneum unterhalte." Auf Zureden seiner Freunde verstand er sich gleichwol zu einer kleinen Geldbuße, wollte aber nicht zugeben, daß sie unter sich eine größere Summe zusammenschießen sollten.

Die Richter berathschlagten sich, welche Strafe sie ihm zuerkennen sollten, und die Bosheit seiner Feinde brachte es dahin, daß er zum Tode verurtheilt wurde.

„Ihr seid mit euerm Urtheile sehr voreilig gewesen, Athenienser", sprach Sokrates, „und habt dadurch den Verleumdern dieser Stadt Stoff gegeben, euch vorzuwerfen, daß ihr den weisen Sokrates ums Leben gebracht; denn sie werden mich weise nennen, wenn ich es schon nicht bin, um euch desto mehr tadeln zu können. Ihr hättet nicht lange warten dürfen, so wäre ich ohne euer Zuthun gestorben. Ihr sehet, wie nahe ich schon

dem Tode bin. Euch meine ich hiermit, die ihr mir den Tod zuerkannt habt! Glaubt ihr etwa, Männer von Athen, daß es mir an Worten gefehlt, euch einzunehmen und zu überreden, wenn ich der Meinung gewesen wäre, man müßte alles thun und alles sprechen, um ein günstiges Urtheil zu erhalten? Gewißlich nicht! Wenn ich unterliege, so ist es nicht aus Mangel an Worten und Vorstellungen, sondern aus Mangel an Unverschämtheit und Niederträchtigkeit, euch solche Dinge hören zu lassen, die euch angenehm zu vernehmen, aber einem rechtschaffenen Manne unanständig sind zu sagen. Heucheln, Schreien und andere solche kriechende Ueberredungsmittel, die ihr an andern gewohnt seid, sind meiner höchst unwürdig. Ich hatte mir gleich anfangs vorgenommen, lieber das Leben zu verlieren, als es auf eine unedle Weise zu retten. Denn ich halte dafür, daß man ebenso wenig berechtigt sei, vor Gericht alles zu thun, um dem Tode zu entfliehen, als im Kriege. Wie oft hat ein Mann nicht in einem Gefechte Gelegenheit sein Leben zu erretten, wenn er die Waffen von sich werfen und denjenigen, der ihm nachsetzt, um Gnade bitten will! Und so gibt es im menschlichen Leben viele Vorfälle, wo der Tod gar wohl vermieden werden kann, wenn man nur unverschämt genug ist, alles zu thun und zu sagen, was dazu erfordert wird. Dem Tode zu entfliehen, Männer von Athen, ist zuweilen so schwer nicht; aber der Schande zu entkommen ist weit schwerer, denn sie ist schneller als der Tod. Daher kommt es auch, daß ich langsamer alter Mann von dem Langsamsten ergriffen worden, dahingegen meine Ankläger, die ganz munter und lebhaft sind, von der sehr schnellen Schande eingeholt worden sind. Ich gehe zum Tode, zu welchem ihr mich verurtheilt habt, und sie zur Schmach und Unehre, zu welcher sie von der Wahrheit und Gerechtigkeit verdammt werden. Ich bin mit dem Urtheilsspruche zufrieden, vermuthlich sie auch: mithin gehen die Sachen recht wie sie sollten, und ich für meinen Theil finde die Wege des Schicksals auch hierin gerecht und verehrungswerth."

Nachdem er hierauf den Richtern, die ihn verurtheilt, freimüthig, aber ohne Galle einige Wahrheiten gesagt, wendete er sich zu denjenigen, die für seine Lossprechung gestimmt hatten, und unterhielt sie mit einer Art von Betrachtung über Leben, Tod und Unsterblichkeit, die damals ziemlich der Fassungskraft des gemeinen Volks angemessen gewesen sein mag. Als er aber mit seinen Schülern und vertrauten Freunden allein war, ließ er sich über ebendiese Materie mit mehrerer Gründlichkeit heraus; daher wir unsere Leser, die in folgenden Gesprächen mit den reifern Gedanken dieses Weltweisen unterhalten werden sollen, mit jener exoterischen Philosophie billig verschonen.

Man führte ihn ins Gefängniß, das, wie Seneca sagt, „durch die Gegenwart dieses Mannes seine Schmach verlor, indem das kein Kerker sein kann, wo ein Sokrates ist.“ Unterwegs begegneten ihm einige von seinen Schülern, die über dasjenige, was ihm widerfahren, ganz untröstlich waren. „Warum weint ihr?“ fragte sie der Weise. „Hat mich die Natur nicht gleich bei meiner Geburt zum Tode verurtheilt? Wenn mich der Tod einem wahren und ersprießlichen Gute entrisse, so hätte ich und diejenigen, die mich lieben, Ursache, mein Schicksal zu bedauern. Da ich aber hienieden nichts als Jammer und Elend zurücklasse, so sollten mir meine Freunde zu meiner Reise vielmehr Glück wünschen.“

Apollodorus, der als ein sehr gutherziger Mensch, aber etwas schwacher Kopf beschrieben wird, konnte sich gar nicht zufrieden geben, daß sein Lehrer und Freund so unschuldig sterben müßte. „Guter Apollodorus“, sprach Sokrates lächelnd, indem er ihm die Hand auf den Kopf legte: „würdest du es lieber sehen, wenn ich schuldig sterben müßte?“

Was übrigens im Gefängnisse und in den letzten Stunden des sterbenden Sokrates vorgegangen, wird der Leser in folgenden Gesprächen erfahren. Nur ist eine Unterredung mit dem Krito nicht aus der Acht zu lassen, aus welcher Plato ein besonderes Gespräch gemacht hat.

Einige Tage vor der Hinrichtung des Sokrates kam Krito vor Anbruch des Tags zu ihm ins Gefängniß, fand ihn in süßem Schlafe, und setzte sich leise neben sein Bett, um ihn nicht zu stören. Als Sokrates erwachte, fragte er: „Warum heute so früh, Freund Krito?“ Dieser meldete ihm, er hätte Nachricht, daß den folgenden Tag das Todesurtheil vollzogen werden sollte. „Wenn es der Wille Gottes ist“, antwortete Sokrates mit seiner gewöhnlichen Gelassenheit, „so sei es! Indessen glaube ich nicht, daß es morgen vor sich gehen werde. Ich hatte soeben, als du zu mir kamst, einen angenehmen Traum. Mir erschien ein Frauenzimmer von ungemeiner Schönheit, in einem langen weißen Gewande, rief mich beim Namen und sprach: „In drei Tagen wirst du in dein fruchtbares Phthia anlangen.“ Eine feine Anspielung, durch die er zu verstehen gab, daß er sich nach jenem Leben, wie beim Homer der erzürnte Achilles sich aus dem Lager weg und nach Phthia, seinem Vaterlande, sehnte. Krito aber, der ganz andere Absichten hatte, entdeckte seinem Freunde, daß er die Wache bestochen und alles Nöthige vorgekehrt hätte, ihn bei nächtlicher Weile aus dem Gefängnisse zu entführen; und daß es nunmehr nur auf ihn ankäme, ob er einem schimpflichen Tode entkommen wollte. Er suchte ihn auch durch die wichtigsten Vorstellungen zu überführen, daß dieses seine Pflicht und Schuldigkeit sei. Da er

seine Liebe für sein Vaterland kannte, so stellte er ihm vor, wie er verbunden wäre, zu verhüten, daß die Athenienser nicht unschuldiges Blut vergössen; er führte überdem an, daß er es um seiner Freunde willen thun müßte, die, außer dem Schmerze über seinen Verlust, noch der schmählichen Nachrede würden ausgesetzt bleiben, daß sie seine Befreiung vernachlässigt. Endlich unterließ er auch nicht, ihm ein bewegliches Bild von dem Unglück seiner hülflosen Kinder vorzuhalten, die alsdann seines väterlichen Unterrichts, Beispiels und Schutzes beraubt sein würden.

Hierauf antwortete Sokrates: „Mein lieber Krito! Deine freundschaftliche Vorsorge ist löblich, und daher mit Dank anzunehmen, wenn sie sich mit der gesunden Vernunft verträgt. Ist sie aber derselben zuwider, so haben wir um so viel mehr uns dafür zu hüten. Wir sollten daher erst in Ueberlegung nehmen, ob dein Vorschlag gerecht und mit der Vernunft übereinstimmig sei, oder nicht. Ich habe mich allezeit gewöhnt, mich zu nichts bereden zu lassen, als was ich nach reiflicher Ueberlegung für das Beste gehalten, und ich sehe keinen Grund, warum ich von meinen bisherigen Lebensregeln anjetzo abwiche, ob ich gleich in der Verfassung bin, in welcher du mich siehst: sie erscheinen mir noch immer in eben dem Lichte, und daher kann ich nicht anders, als sie immer noch werthschätzen und verehren.“ Nachdem er seine falschen Bewegungsgründe widerlegt, und ihm gezeigt, was ein vernünftiger Mann den Gesetzen und dem Vaterlande schuldig sei, fährt er fort: „Wenn ich jetzt im Begriffe wäre davonzulaufen, und die Republik sammt ihren Gesetzen erschiene, um mich zu fragen: Sprich, Sokrates, was bist du willens zu thun? Bedenkst du nicht, daß dieses uns, den Gesetzen und dem gesammten Staate, so viel an dir liegt, den Untergang bereiten heißt? Oder glaubst du, daß ein Staat Bestand habe und nicht nothwendig zerrüttet werden müsse, in welchem die Gerichtsurtheile keine Kraft haben und von jeder Privatperson vereitelt werden können? — Was kann ich hierauf antworten, mein Werther? Etwa, daß mir Unrecht geschehen, und ich das Urtheil nicht verdiene, das wider mich gesprochen worden? Soll ich dieses antworten?“

Krito: Beim Jupiter! ja, o Sokrates.

Sokrates: Wenn aber die Gesetze erwiderten: wie, Sokrates, hast du dich gegen uns nicht anheischig gemacht, alle Rechtssprüche der Republik zu genehmigen? — Ich würde über diesen Antrag stutzen; allein sie würden fortfahren: laß dich dieses nicht befremden, Sokrates, sondern antworte, du bist ja sonst ein Freund von Fragen und Antworten, sag' an, was misfällt dir an uns und an der Republik, daß du uns zu Grunde richten willst? Misfallen dir etwa die Gesetze der Ehe, durch welche dein Vater

und deine Mutter geheirathet und dich zur Welt gebracht, misfallen dir diese? — Keineswegs, würde ich antworten. — So misbilligst du etwa unsere Weise, die Kinder zu erziehen und zu unterrichten? Ist die Einrichtung nicht löblich, die wir zu diesem Behufe gemacht, und die deinen Vater veranlaßt hat, dich in der Musik und Gymnastik unterrichten zu lassen? — Sehr löblich, müßte ich antworten. — Du gestehst also, daß du uns deine Geburt, deine Auferziehung und deine Unterweisung zu verdanken hast, und folglich können wir dich sowol, als jeden von deinen Vorfahren, als unsern Sohn und Untergebenen betrachten. Ist dem aber also, so fragen wir: kommt dir mit uns ein gleiches Recht zu? und bist du befugt, uns alles, was wir dir thun, mit gleicher Münze zu bezahlen? Du wirst dir kein gleiches Recht mit deinem Vater anmaßen, kein gleiches Recht mit deinem Gebieter, wenn du einen hast, sie alles, was du von ihnen leidest, wiederempfinden zu lassen, dich mit Worten oder Thaten wider sie zu vergehen, wenn sie dir etwa zu nahe treten: und mit dem Vaterlande und mit den Gesetzen willst du gleiches Recht haben? gegen uns willst du dich für befugt halten, sobald wir etwas wider dich beschlossen, dich wider uns aufzulehnen? den Gesetzen, dem Vaterlande, so viel bei dir steht, den Untergang anzurichten? Und du glaubst rechtschaffen zu handeln, du, der du dich im Ernste der Tugend befleißigen willst? Steht es so um deine Weisheit, daß du nicht einmal einsiehst, daß Vater und Mutter und Vorfahren lange nicht so ehrwürdig, nicht so hoch zu schätzen, nicht so heilig sind, bei den Göttern sowol als bei allen Menschen, die bei Verstande sind, in keinem solchen Ansehen stehen, als das Vaterland? Sie fahren in diesem Tone fort und setzen endlich hinzu: Bedenke, Sokrates, ob du nicht unbillig gegen uns verfährst! Wir haben dich gezeugt, erzogen und unterrichtet; wir haben dich und jeden atheniensischen Bürger, so viel bei uns gestanden, aller Wohlthaten theilhaftig gemacht, die das gesellschaftliche Leben gewähren kann, und gleichwol haben wir dir und jedwedem, der sich zu Athen niedergelassen, die Erlaubniß gegeben, wenn ihm unsere Staatsverfassung, nach einer hinlänglichen Prüfung, nicht ansteht, mit den Seinigen davonzugehen und sich wohin er will zu begeben. Die Thore von Athen stehen einem jeden offen, dem es in der Stadt nicht gefällt, und er kann das Seinige ungehindert mitnehmen. Wer aber gesehen, wie es bei uns zugeht, und wie wir Recht und Gerechtigkeit handhaben, und dennoch bei uns geblieben, der ist stillschweigend einen Vertrag eingegangen, sich alles gefallen zu lassen, was wir ihm befehlen; und wenn er ungehorsam ist, so begeht er eine dreifache Ungerechtigkeit: er ist ungehorsam gegen seine Aeltern, ungehorsam gegen seine Zucht- und Lehrmeister, und er übertritt den Vertrag, den er

mit uns eingegangen ist. — Liebster Freund Krito! Diese Reden glaube ich zu hören, wie die Korybanten sich einbilden den Ton der Flöten zu hören, und die Stimme klingt so stark in meinen Ohren, daß ich nichts anderes darüber vernehmen kann.

Krito ging weg, überzeugt, aber unwillig, daß die Vernunft seinen Vorschlag gemißbilligt hatte.

Erstes Gespräch.

Echekrates. Warst du selbst, mein Phädon, denselben Tag beim Sokrates, als er im Kerker den Gift zu sich nahm, oder hat es dir jemand erzählt?

Phädon. Ich selbst, Echekrates, war da.

Echekrates. Was waren denn des Mannes letzte Reden? Wie verschied er? Ich möchte dieses so gern erzählen hören. Keiner von unsern phliasischen Bürgern reist jetzt sehr oft nach Athen, und auch von daher hat uns schon lange niemand besucht, der uns dergleichen Nachrichten hätte überbringen können. So viel haben wir vernommen: Sokrates hat Gift getrunken, und ist gestorben; nicht den geringsten Umstand mehr.

Phädon. Nichts von seiner Verurtheilung?

Echekrates. O ja, das hat uns jemand erzählt. Wir verwunderten uns noch, daß man ihn, nachdem er bereits verurtheilt gewesen, noch so lange hat leben lassen. Wie kam dieses, Phädon?

Phädon. Ganz von ungefähr, Echekrates. Es traf sich eben, daß das Schiff, welches die Athenienser jährlich nach Delos zu schicken pflegen, den Tag vor seiner Verurtheilung bekränzt wurde.

Echekrates. Und was ist das für ein Schiff?

Phädon. Dasselbe, wie die Athenienser sagen, in welchem einst Theseus die sieben Paar Kinder nach Kreta geführt, die er allda, sowol als sich selbst, beim Leben erhalten hat. Die Stadt soll, wie es heißt, dem Apollo damals das Gelübde gethan haben, wenn die jungen Leute leben bleiben würden, ihm jährlich in diesem Schiffe stattliche Geschenke nach Delos zu schicken; und seit der Zeit hat man dem Gotte noch immer Wort gehalten. Wenn das

heilige Schiff abgehen soll, so behängt der Priester des Apollo das Hintertheil desselben mit Kränzen, und sofort nimmt die Feier der Theorie ihren Anfang. Dieses Fest dauert so lange, bis das Schiff zu Delos angelangt und von da wieder zurückgekommen ist, binnen welcher Zeit die Stadt von allem Blutvergießen rein gehalten wird und nach dem Gesetze niemand öffentlich hingerichtet werden darf. Wenn das Schiff von widrigen Winden aufgehalten wird, so können die Verurtheilten hierdurch lange Frist gewinnen. Der Zufall fügte es, wie ich schon vorhin gesagt, daß die Bekränzung des Schiffs einen Tag vorher geschah, ehe Sokrates verurtheilt worden, und darum verstrich eine so geraume Zeit zwischen seiner Verurtheilung und seinem Tode.

Echekrates. Aber den letzten Tag, Phädon, wie ging es da? Was hat er gesprochen? Was hat er gethan? Welche Freunde waren in der Todesstunde bei ihm? Oder wollten die Archonten niemand zu ihm lassen? Und verschied er, ohne einen Freund um sich zu haben?

Phädon. Keineswegs; es waren ihrer viele zugegen.

Echekrates. Entschließe dich immer, lieber Phädon, uns alles dieses umständlich zu erzählen, wenn dich keine Geschäfte abhalten.

Phädon. Ich habe jetzt Muße und werde euch suchen Genüge zu leisten. Mir ist nichts angenehmer, als meines Sokrates mich zu erinnern, von ihm zu reden oder reden zu hören.

Echekrates. Und deine Zuhörer, Phädon, sind der nämlichen Gesinnung. Erzähle also alles, so genau und so umständlich, als es dir möglich ist.

Phädon. Ich war zugegen, Freund, aber mir war wunderbar zu Muthe. Ich fühlte kein Mitleid, kein solches Beklemmen, als wir zu empfinden pflegen, wenn ein Freund in unsern Armen erblaßt. Der Mann schien mir glückselig, beneidenswerth, Echekrates: so sanft, so ruhig war sein Betragen in der Todesstunde, so gelassen waren seine letzten Worte. Sein Thun dünkte mich nicht wie eines Menschen, der vor seiner Zeit zu den Schatten des Orkus hinunterwandelt, sondern wie eines Unsterblichen, der versichert ist, da wo er hinkommt so glückselig zu sein, als je einer gewesen. Wie konnte ich also die bangen Empfindungen haben, mit welchen der Anblick eines gemeinen Sterbenden unser Gemüth zu verwunden pflegt? Gleichwol hatten die philosophischen Unterredungen unsers Lehrers damals die reine Wollust nicht, die wir an ihnen gewohnt waren. Wir empfanden eine seltsame, nie gefühlte Lust und Bitterkeit; denn das Vergnügen ward beständig von der nagenden Empfindung unterbrochen: Bald werden wir ihn auf ewig verlieren.

Wir Anwesenden befanden uns alle in diesem sonderbaren Gemüthszustande, und die entgegengesetzten Wirkungen desselben zeigten sich gar bald ebenso sonderbar auf unsern Gesichtern. Man sah uns jetzt lachen, jetzt Thränen vergießen, und öfters zeigte sich ein Lächeln um die Lippen und heiße Zähren in den Augen. Jedoch übertraf Apollodorus hierin uns alle. Du kennst ihn und sein weichmüthiges Wesen.

Echekrates. Wie sollte ich ihn nicht kennen!

Phädon. Dieser machte die seltsamsten Bewegungen. Er empfand alles weit feuriger, war entzückt, wenn wir lächelten, und wo uns die Augen wie bethaut waren, da schwamm er in Zähren. Wir wurden durch ihn fast mehr gerührt als durch den Anblick unsers sterbenden Freundes.

Echekrates. Wer waren denn die Anwesenden alle?

Phädon. Von den hiesigen Stadtleuten: Apollodorus, Kritobulus und sein Vater Krito, Hermogenes, Epigenes, Aeschines, Antisthenes, Ktesippus, Menexenus, und noch einige andere. Plato, glaube ich, war krank.

Echekrates. Waren auch Fremde da?

Phädon. Ja, aus Theben: Simmias, Cebes und Phädondes, und aus Megara: Euklides und Terpsion.

Echekrates. Wie? Waren denn Aristippus und Kleombrotus nicht da?

Phädon. O nein; diese sollen sich damals zu Aegine aufgehalten haben.

Echekrates. Sonst war also niemand dabei?

Phädon. Ich weiß mich auf keinen mehr zu besinnen.

Echekrates. Nun, mein Lieber, was sind für Unterredungen dabei vorgefallen?

Phädon. Ich werde dir alles vom Anfang bis zum Ende erzählen.

Wir waren gewohnt, solange Sokrates im Gefängniß saß, ihn täglich zu besuchen. Wir pflegten zu diesem Ende in der Gerichtsstube zusammenzukommen, in welcher das Urtheil über ihn gesprochen worden (denn diese ist sehr nahe am Gefängnisse), und allda uns so lange mit Gesprächen zu unterhalten, bis die Kerkerthür aufgethan ward, welches denn nicht sehr früh zu geschehen pflegt. Sobald diese aufging, begaben wir uns zum Sokrates, und brachten mehrentheils den ganzen Tag bei ihm zu. Den letzten Morgen fanden wir uns früher wie gewöhnlich ein, denn wir erfuhren abends vorher, als wir nach Hause gingen, daß das Schiff von Delos angekommen sei, und beschlossen, das letzte mal uns so früh als möglich einzustellen.

Als wir zusammen waren, kam uns der Schließer, der die

Kerkerthüre zu öffnen pflegte, entgegen, bat uns, zu verziehen und nicht hineinzugehen, bis er rufen würde. Denn die Elf Männer, sprach er, nehmen jetzt dem Sokrates die Fesseln ab und melden ihm, daß er heute sterben müsse. Nicht lange hernach kam er, uns zu rufen. Als wir hineingingen, fanden wir den soeben losgebundenen Sokrates auf dem Bette liegend; Xanthippe, du kennst sie, saß neben ihm in stiller Betrübniß und hielt ihr Kind auf dem Schoße. Als sie uns erblickte, fing sie an, nach Weiberart, überlaut zu jammern: „Ach, Sokrates, dich sehen heute deine Freunde, und du sie zum letzten male!" und ein Strom von Thränen folgte auf diese Worte. Sokrates wandte sich zu Krito, und sprach: „Freund, laß sie nach Hause bringen." Krito's Bedienten führten sie hinweg; sie ging und heulte, und zerschlug sich jämmerlich die Brust. Wir standen wie betäubt.

Endlich richtete sich Sokrates im Bette auf, krümmte das Bein, das vorhin gefesselt war, und indem er dasselbe mit der Hand rieb, sprach er: O, meine Freunde, welch ein seltsames Ding scheint das zu sein, was die Menschen angenehm nennen! Wie wunderbar! dem ersten Anblick nach ist es dem Unangenehmen entgegengesetzt, indem keine Sache dem Menschen zu gleicher Zeit angenehm und unangenehm sein kann; und dennoch kann niemand eine von diesen Empfindungen durch die Sinne erlangen, ohne darauf die entgegengesetzte zu fühlen, als wenn sie an beiden Enden aneinander befestigt wären. Hätte Aesopus dieses bemerkt, fuhr er fort, so hätte er vielleicht folgende Fabel erdichtet: Die Götter wollten die streitenden Empfindungen miteinander vereinigen; als aber dieses sich nicht thun ließ, knüpften sie dieselben an beiden Enden zusammen, und seit der Zeit folgen sie sich einander beständig auf dem Fuße nach. — So ergeht es mir auch jetzt. Die Fessel hat mir Schmerzen verursacht, und jetzt, da sie hinweg sind, folgt die angenehme Empfindung nach.

Beim Jupiter! ergriff Cebes das Wort, gut, daß du mich erinnerst, Sokrates. Du sollst, wie man sagt, hier im Gefängnisse einige Gedichte verfertigt, nämlich äsopische Fabeln poetisch ausgeführt, und eine Hymne an den Apollo aufgesetzt haben. Nun fragen mich viele, und vornehmlich der Dichter Evenus, was dich hier auf die Gedanken gebracht, Gedichte zu verfertigen, da du doch solches vorher niemals gethan. Soll ich dem Evenus Bescheid geben, wenn er mich wieder fragt (und fragen wird er gewiß), so sage mir, was ich ihm antworten soll.

Sage ihm, o Cebes, erwiderte Sokrates, nichts als die Wahrheit: daß ich diese Gedichte keineswegs in der Absicht verfertigt, ihm in der Dichtkunst den Rang abzulaufen, denn ich weiß, wie schwer dieses ist; sondern blos um eines Traumes willen, dem ich

mir vorgenommen in allen möglichen Bedeutungen nachzuleben, und daher auch in dieser Art von Musik, in der Dichtkunst, meine Kräfte zu versuchen. Die Sache verhält sich aber folgendergestalt. Ich hatte in vergangenen Zeiten sehr oft einen Traum, der mir unter vielerlei Gestalten erschien, aber immer ebendenselben Befehl gab: Sokrates, befleißige dich der Musik und übe sie aus! Bisher hielt ich diese Ermahnung blos für eine Aufmunterung und Anfrischung, wie man sie den Wettläufern nachzurufen pflegt. Der Traum, dachte ich, will mir nichts Neues zu thun befehlen, denn die Weltweisheit ist ja die vortrefflichste Musik, und dieser habe ich mich stets beflissen; er will also blos meinen Eifer, meine Liebe zur Weisheit anfeuern, damit sie nicht erkalte. Nunmehr aber, nachdem das Urtheil über mich gesprochen worden und das Fest des Apollo meinen Tod eine Zeit lang aufgeschoben, kam mir der Gedanke ein, ob man mir nicht vielleicht der gemeinen Musik obzuliegen befohlen, und ich hatte Muße genug, diesen Gedanken nicht fruchtlos verschwinden zu lassen. Ich machte den Anfang mit einem Lobgesange auf den Gott, dessen Fest damals gefeiert ward. Allein mir fiel nachher bei, daß wer Poet sein will, Erdichtungen, aber nicht Vernunftsätze behandeln müsse, daß aber ein Lobgesang keine Erdichtungen enthielte. Da ich nun selbst keine Gabe zu dichten besitze, so bediente ich mich anderer Leute Erfindungen, und brachte einige Fabeln des Aesop, die mir zuerst vor die Hand kamen, in Verse. Dieses kannst du, mein Cebes, dem Evenus antworten. Entbiete ihm auch meinen Gruß, und wenn er weise ist, so mag er mir bald folgen. Ich werde, allem Ansehen nach, auf Befehl der Athenienser noch heute abreisen.

Und dieses wünschest du dem Evenus? fragte Simmias. Ich kenne diesen Mann sehr gut, und soviel ich von ihm urtheilen kann, dürfte er dir für diesen Wunsch schlechten Dank wissen. — Wie? versetzte jener, ist denn Evenus kein Weltweiser? — Mich dünkt, ja, sprach Simmias. — Nun so wird er mir gewiß gerne folgen, erwiderte Sokrates, er, und jedermann, der diesen Namen verdient. Er wird zwar nicht selbst Hand an sich legen; denn dieses ist unerlaubt, wie einem jeden bekannt ist. —

Indem er dieses sagte, ließ er beide Füße vom Bette auf die Erde herab, um in dieser Stellung die Unterredung fortzusetzen. Cebes fragte: Wie ist dieses zu verstehen, Sokrates? Es ist nicht erlaubt, sagst du, sich selbst zu entleiben, und dennoch soll jeder Weltweise einem Sterbenden gerne nachfolgen? — Wie, Cebes, sprach Sokrates, du und Simmias ihr habt beide den Weltweisen Philolaus gehört, hat er euch denn niemals hiervon etwas gesagt? — Nichts Ausführliches, mein Sokrates. — Nun gut. Ich habe Verschiedenes von der Sache gehört und will

euch solches gerne mittheilen. Mich dünkt, wer reisen will, habe Ursache, sich nach der Beschaffenheit des Landes, dahin er zu kommen gedenkt, wohl zu erkundigen, um sich einen richtigen Begriff davon zu machen. Diese Unterredung ist also meinen jetzigen Umständen angemessen, und was könnte man auch den heutigen Tag bis Sonnenuntergang Wichtigeres vornehmen?

Wodurch beweist man, fragte Cebes, daß der Selbstmord unerlaubt sei? Philolaus und andere Lehrer haben mir zwar vielfältig eingeschärft, daß er verboten sei, aber mehr hat mir niemand davon beigebracht.

Wohlan, laß uns versuchen, ob wir nicht ein Mehreres davon herausbringen können. Was meinst du, Cebes? ich behaupte daß der Selbstmord schlechterdings in allen möglichen Umständen unerlaubt sei. Wir wissen, es gibt Leute, für welche es besser wäre gestorben zu sein, als zu leben. Nun dürfte es dich befremden, daß die Heiligkeit der Sitten auch von diesen Unglücklichen fordern sollte, sich nicht selbst wohlzuthun, sondern eine andere wohlthätige Hand abzuwarten. — Das mag eine Stimme vom Jupiter erklären! antwortete Cebes lächelnd.

Und gleichwol ist es so schwer nicht, diese anscheinende Ungereimtheit durch Gründe zu tilgen. Was man in den Geheimnissen zu sagen pflegt, daß wir Menschen hienieden wie die Schildwachen ausgestellt wären und also unsere Posten nicht verlassen dürften, bis wir abgelöst würden, ist zwar nicht ohne Grund, dürfte aber sehr leicht nicht begriffen werden. Allein ich habe einige Vernunftgründe, die nicht schwer zu fassen sind. Ich glaube als ausgemacht voraussetzen zu können, die Götter (laßt mich jetzt sagen Gott, denn wen habe ich zu scheuen?) Gott ist unser Eigenthumsherr, wir sind sein Eigenthum, und seine Vorsehung besorgt unser Bestes. Sind diese Sätze nicht deutlich? — Sehr deutlich, sprach Cebes. — Ein Leibeigener, der unter der Vorsorge eines gütigen Herrn steht, handelt sträflich, wenn er sich den Absichten desselben widersetzt. Nicht? — Allerdings. — Vielmehr, wenn ein Funken von Rechtschaffenheit in seinem Busen glimmt, muß es ihm eine wahre Freude sein, die Wünsche seines Gebieters durch sich erfüllt zu sehen, und um so viel mehr, wenn er von der Gesinnung seines Herrn überzeugt ist, daß sein eigenes Bestes an diesen Wünschen theilnimmt. — Unvergleichlich, mein Sokrates.

Aber wie, Cebes, als der unerschaffene Werkmeister den künstlichen Bau des menschlichen Leibes gewirkt und ein vernünftiges Wesen hineingesetzt, hatte er da böse oder gute Absichten? — Ohne Zweifel gute. — Denn er müßte sein Wesen, die selbständige Güte, verleugnen, wenn er mit seinem Thun und Lassen böse Ab-

sichten verknüpfen könnte; und was ist ein Gott, der sein Wesen verleugnen kann? — Ein Unding, Sokrates, ein fabelhafter Gott, dem das' leichtgläubige Volk wandelbare Gestalten andichtet. Ich erinnere mich der Gründe gar wohl, mit welchen du bei einer andern Gelegenheit diesen lästerlichen Irrthum bestrittest.

Derselbe Gott, Cebes, der den Leib gebaut, hat ihn auch mit Kräften ausgerüstet, die ihn stärken, erhalten, und vor allzu frühem Untergange bewahren. Wollen wir auch diesen Erhaltungskräften höchst gütige Absichten zum Ziele setzen? — Wie könnten wir anders? — Als treugesinnten Leibeigenen also muß es uns eine heilige Pflicht sein, die Absichten unsers Eigenthumsherrn zu ihrer Reife gedeihen zu lassen, sie nicht gewaltsamerweise in ihrem Laufe zu hemmen, sondern vielmehr alle unsere freiwilligen Handlungen mit denselben auf das vollkommenste übereinstimmen zu lassen. Darum habe ich gesagt, mein lieber Cebes, daß die Weltweisheit die vortrefflichste Musik sei, denn sie lehrt uns, unsere Gedanken und Handlungen so einzurichten, daß sie, soviel uns möglich ist, mit den Absichten des allerhöchsten Eigenthumsherrn vollkommen übereinstimmen. Ist nun die Musik eine Wissenschaft, das Schwache mit dem Starken, das Rauhe mit dem Sanften und das Unangenehme mit dem Angenehmen in eine Harmonie zu bringen: so kann gewiß keine Musik herrlicher und vortrefflicher sein als die Weltweisheit, die uns lehrt, nicht nur unsere Gedanken und Handlungen unter sich, sondern auch die Handlungen des Endlichen mit den Absichten des Unendlichen und die Gedanken des Erdbewohners mit den Gedanken des Allwissenden in eine große und wundervolle Harmonie zu stimmen. O, Cebes, und der verwegene Sterbliche sollte sich erdreisten, diese entzückende Harmonie zu zerstören? — Er würde den Abscheu der Götter und Menschen verdienen, mein lieber Sokrates. — Sage mir aber auch dieses, mein Trauter: Sind die Kräfte der Natur nicht Diener der Gottheit, die ihre Befehle vollstrecken? — Allerdings. — Sie sind also auch Wahrsager, die uns den Willen und die Absichten der Gottheit weit richtiger verkündigen als die Eingeweide der Schlachtopfer; denn das ist unstreitig ein Rathschluß des Allerhöchsten, wohin die von ihm erschaffenen Kräfte abzielen. Nicht? — Wer kann dieses leugnen? — Solange uns also diese Wahrsager andeuten, daß die Erhaltung unsers Lebens zu den Absichten Gottes gehöre, sind wir verpflichtet, unsere freien Handlungen demselben gemäß einzurichten, und haben weder Fug noch Recht, den Erhaltungskräften unserer Natur Gewalt entgegenzusetzen und die Diener der obersten Weisheit in ihrer Verrichtung zu stören. Diese Schuldigkeit liegt uns so lange ob, bis Gott uns durch ebendieselben Wahrsager den ausdrücklichen Befehl zuschickt, dieses Leben zu verlassen, so

wie er ihn heute mir zugeschickt hat. — Ich bin völlig überzeugt, sprach Cebes. Allein nunmehr begreife ich um soviel weniger, mein lieber Sokrates, wie du vorhin hast sagen können, ein jeder Weltweise müsse einem Sterbenden gerne folgen wollen. Ist dieses wahr, was du jetzt behauptest, daß wir ein Eigenthum Gottes sind, und daß derselbe unser Bestes besorge: so scheint jener Satz ungereimt. Wie, soll ein vernünftiger Mensch sich nicht betrüben, wenn er die Dienste eines Oberherrn verlassen muß, der sein bester und gütigster Versorger ist? Und wenn er auch hoffen könnte, durch den Tod frei und sein eigener Herr zu werden, wie kann der unverständige Mündel sich schmeicheln, unter seiner eigenen Anführung besser zu stehen als unter der Anführung des allerweisesten Vormundes? Ich sollte meinen, es sei vielmehr ein großer Unverstand, wenn man sich durchaus in Freiheit setzen und auch den besten Oberherrn nicht über sich leiden will. Wer Vernunft besitzt, wird sich allezeit mit Vergnügen der Aufsicht eines andern unterwerfen, dem er bessere Einsichten zutraut als sich selbst. Ich würde also gerade das Gegentheil von deiner Meinung herausbringen. Der Weise, würde ich sagen, müsse sich betrüben, der Thor aber freuen, wenn er sterben soll.

Sokrates hörte ihm aufmerksam zu und schien sich an seiner Scharfsinnigkeit zu ergötzen. Sodann kehrte er sich zu uns und sprach: Cebes kann schon einem zu schaffen machen, der wider ihn etwas behaupten will. Er hat beständig Ausflüchte.

Allein diesmal, sprach Simmias, scheint Cebes nicht unrecht zu haben, mein lieber Sokrates. In der That, wodurch kann ein Weiser bewogen werden, sich ohne Misvergnügen der gütigen Vorsorge des allweisesten Aufsehers zu entziehen? Und wo mir recht ist, Sokrates, so zielt Cebes mit seinen Einwürfen eigentlich wider deine jetzige Aufführung, der du so gelassen, so willig nicht nur uns alle verlässest, denen dein Tod so schmerzlich fällt, sondern dich auch der Aufsicht und Vorsorge eines solchen Beherrschers entäußerst, den du uns als das weiseste und gütigste Wesen zu verehren gelehrt hast.

So? sprach Sokrates, man hat mich angeklagt, wie ich höre? Ich werde mich also wol förmlich vertheidigen müssen? — Allerdings, sprach Simmias. — Gut, versetzte Sokrates. Ich will mich bemühen, meine jetzige Schutzrede besser einzurichten als die, welche ich vor meinen Richtern gehalten habe. Höre, Simmias, und du, Cebes! Hätte ich nicht Hoffnung, da, wo ich hinkomme, erstlich immer noch unter demselben gütigsten Versorger zu stehen, und zweitens die Seelen der Verstorbenen anzutreffen, deren Umgang aller Freundschaft hienieden vorzuziehen ist, so wäre es freilich eine Thorheit, den Tod so wenig zu achten und ihm willig in die Arme

zu rennen. So aber habe ich die allertröstlichsten Hoffnungen, daß mir beides nicht entstehen wird. Das letztere zwar getraue ich mir nicht mit aller Gewißheit zu behaupten; aber daß die Vorsehung Gottes auch da noch über mich walten werde, dieses, Freunde, behaupte ich so zuversichtlich, so gewiß, als ich in meinem Leben etwas behauptet habe. Darum betrübt es mich auch nicht, daß ich verscheiden soll; denn ich weiß, daß mit dem Tode noch nicht alles für uns aus ist. Es folgt ein anderes Leben, und zwar ein solches, das, wie die alte Sage versichert, für Tugendhafte weit glückseliger sein wird als für Lasterhafte.

Wie da? sprach Simmias, mein lieber Sokrates, willst du diese heilsame Versicherung im Innersten deiner Seele verschlossen mitnehmen, oder auch uns eine Lehre gönnen, die so viel Tröstliches hat? Es ist billig, seinen Freunden ein so herrliches Gut mitzutheilen; und wenn du uns von deiner Meinung überzeugst, so ist auch deine Schutzrede fertig. — Ich will es versuchen, versetzte er. Doch laß uns erst den Krito hören, der schon lange etwas sagen zu wollen scheint. — Ich? Nichts mein Lieber, erwiderte Krito. Der Mann hier, der dir den Gift bringen soll, läßt mir keine Ruhe, ich soll dich bitten, nicht so viel zu reden. Man erhitzt sich so sehr, spricht er, und dann wirkt der Trank so gut nicht. Er hätte schon öfters einen zweiten oder dritten Gifttrunk bereiten müssen für Leute, die sich das Reden nicht hätten verwehren lassen. — Laß ihn, im Namen der Götter, sprach Sokrates, hingehen und sein Amt versehen; er halte den zweiten Gifttrunk bereit, oder den dritten, wenn er meint. — Diese Antwort hatte ich mir vermuthet, sprach Krito; allein der Mensch will nicht ablassen. — O laß ihn, versetzte Sokrates. Ich habe hier meinen Richtern Rechenschaft zu geben, warum ein Mensch, der in der Liebe zur Weisheit grau geworden, in den letzten Stunden fröhliches Muths sein müsse, indem er sich nach dem Tode die größte Seligkeit zu versprechen hat. Mit welchem Grunde, Simmias und Cebes, ich dieses behaupte, will ich zu erklären suchen.

Das wissen vielleicht die wenigsten, meine Freunde, daß wer sich der Liebe zur Weisheit wahrhaftig ergeben, seine ganze Lebenszeit dazu anwendet, mit dem Tode vertrauter zu werden, sterben zu lernen. Ist aber dieses, welch eine Ungereimtheit wäre es nicht, in seinem ganzen Leben alle Wünsche, alle Bemühungen nach einem einzigen Ziele zu lenken, und sich doch zu betrüben, wenn das längst erwünschte Ziel endlich erreicht wird!

Simmias lachte. Beim Jupiter! sprach er, Sokrates, ich muß lachen, so wenig ich auch dazu aufgelegt bin. Was du hier sagst, dürfte das Volk nicht so sehr befremden, als du meinst. Das hiesige insbesondere könnte dir sagen, wie sie gar wohl wüßten, daß

die Weltweisen sterben lernen wollten, daher sie ihnen auch das widerfahren ließen, was sie verdienten und wonach sie sich sehnten. — Ich würde ihnen alles einräumen, Simmias, nur das nicht, daß sie es einsehen. Sie wissen nicht, was der Tod ist, nach dem die Weltweisen sich sehnen, und inwieweit sie ihn verdienen. Doch was gehen uns jene an? Ich rede mit meinen Freunden.

Ist der Tod nicht etwas, das sich beschreiben und erklären läßt? — Freilich, versetzte Simmias. — Ist er aber etwas anderes als eine Trennung des Leibes und der Seele? Sterben nämlich, heißt dies nicht, wenn die Seele den Leib und der Leib die Seele dergestalt verläßt, daß sie keine Gemeinschaft untereinander mehr haben und jedes für sich bleibt? Oder weißt du deutlicher anzuzeigen, was der Tod sei? — Nein, mein Lieber. — Ueberlege einmal, Freund, ob es dir auch so vorkommt, wie mir. Was meinst du, wird der wahre Liebhaber der Weisheit den sogenannten Wollüsten nachhängen und nach köstlichen Speisen und Getränken so sonderlich streben? — Nichts weniger, antwortete Simmias. — Wird er der Liebe ergeben sein? — Ebenso wenig! — Und in Ansehung der übrigen Leibesbequemlichkeiten, wird er in seinen Kleidern z. B. auf Pracht und Ueppigkeit sehen, oder wird er sich mit dem Nothwendigen begnügen und das Ueberflüssige nicht achten? — — Was man entbehren kann, sprach jener, macht dem Weisen keine Sorgen.

Wollen wir nicht überhaupt sagen, fuhr Sokrates fort, der Weltweise sucht sich aller unnöthigen Leibessorgen zu entschlagen, um mit mehrerer Achtsamkeit der Seele warten zu können? — Warum nicht? — Er unterscheidet sich also schon hierin von den übrigen Menschen, daß er sein Gemüth nicht ganz von den Leibesangelegenheiten fesseln läßt, sondern seine Seele zum Theil der Gemeinschaft des Leibes zu entwöhnen sucht? — Es scheint so. — Der größte Haufe der Menschen, o Simmias, wird dir sagen, daß der nicht zu leben verdiene, wer die Annehmlichkeiten des Lebens nicht genießen will. Das nennen sie, sich nach dem Tode sehnen, wenn man dem sinnlichen Wohlleben absagt und sich aller fleischlichen Wollust enthält. — Dies ist die Wahrheit, Sokrates. — Ich gehe weiter. Hindert der Körper nicht öfters den Weisheitliebenden im Nachdenken, und wird er sich sonderlichen Fortgang in der Weisheit versprechen können, wenn er sich nicht von den sinnlichen Gegenständen zu erheben gelernt hat? Ich erkläre mich. Die Eindrücke des Gesichts und des Gehörs sind so, wie sie uns von den Gegenständen zugeschickt werden, blos einzelne Empfindungen, noch keine Wahrheiten; denn diese müssen erst mit dem Verstande aus ihnen gezogen werden. Nicht? — Allerdings. — Auch als einzelnen Empfindungen ist ihnen nicht völlig zu

trauen, und die Dichter singen mit Recht: Die Sinne täuschen und begreifen nichts deutlich; was wir hören und sehen, ist voller Verwirrung und Dunkelheit. Können uns aber diese beiden Sinne keine deutlichen Einsichten gewähren, so wird der übrigen weit undeutlichern Sinne gar nicht zu gedenken sein. — Freilich nicht. — Wie muß es nun die Seele anfangen, wenn sie zur Wahrheit gelangen will? Wenn sie sich auf die Sinne verläßt, so ist sie betrogen. — Richtig. — Sie muß also nachdenken, urtheilen, schließen, erfinden, um durch diese Mittel, soviel möglich, in das wahre Wesen der Dinge einzudringen. — Ja. — Aber wann geht das Nachdenken am besten von statten? Mich dünkt, wenn wir uns gleichsam nicht fühlen, wenn weder Gesicht noch Gehör, weder angenehme noch unangenehme Empfindungen uns an uns selbst erinnern. Alsdann zieht die Seele ihre Aufmerksamkeit von dem Körper ab, verläßt, soviel sie kann, seine Gesellschaft, um, in sich versammelt, nicht den Sinnenschein, sondern das Wesen, nicht die Eindrücke, wie sie uns zugeführt werden, sondern das, was sie Wahres enthalten, zu betrachten. — Richtig. — Abermals eine Gelegenheit, bei welcher die Seele des Weisen den Leib zu meiden und sich, soviel sie kann, von ihm zu entfernen suchen muß. — Allem Ansehen nach. — Um die Sache noch deutlicher zu machen: Ist die allerhöchste Vollkommenheit ein bloßer Gedanke ohne äußerlichen Gegenstand, oder bedeutet es ein wirkliches Wesen, das außer uns vorhanden ist? — Freilich ein wirkliches, außer uns vorhandenes, schrankenloses Wesen, dem das Dasein vorzugsweise zukommen muß, mein Sokrates. — Und die allerhöchste Güte und die allerhöchste Weisheit, sind diese auch etwas Wirkliches? — Beim Jupiter! ja. Es sind unzertrennliche Eigenschaften des allervollkommensten Wesens, ohne welche jenes nicht da sein kann. — Wer hat uns aber dieses Wesen kennen gelehrt? Mit den Augen des Leibes haben wir es doch nie gesehen? — Gewiß nicht. — Wir haben es auch nicht gehört, nicht gefühlt; kein äußerlicher Sinn hat uns je einen Begriff von Weisheit, Güte, Vollkommenheit, Denkungsvermögen u. s. w. zugeführt, und dennoch wissen wir, daß diese Dinge außer uns wirklich sind, in dem allerhöchsten Grade wirklich sind. Kann uns niemand erklären, wie wir auf diese Begriffe gekommen sind? — Simmias sprach: Die Stimme Jupiter's, mein lieber Sokrates. Ich werde mich abermals auf dieselbe berufen. — Wie, meine Freunde, wenn wir in jenem Zimmer eine vortreffliche Flötenstimme hörten, würden wir nicht hinlaufen, den Flötenspieler zu kennen, der unser Ohr so sehr zu entzücken weiß? — Vielleicht jetzt nicht, lächelte Simmias, da wir hier die vortrefflichste Musik hören. — Wenn wir ein Gemälde betrachten, fuhr Sokrates fort, so wünschen wir die Meisterhand zu

kennen, die es verfertigt hat. Nun liegt in uns selbst das aller vortrefflichste Bild, das Götteraugen und Menschenaugen jemals gesehen, das Bild der allerhöchsten Vollkommenheit, Güte, Weisheit, Schönheit u. s. f., und wir haben uns noch nie nach dem Maler erkundigt, der diese Bilder hineingezeichnet?

Cebes erwiderte: Ich erinnere mich, einst vom Philolaus eine Erklärung gehört zu haben, die der Sache vielleicht Genüge thut. — Will Cebes seine Freunde, versetzte Sokrates, nicht an dieser Hinterlassenschaft des glückseligen Philolaus theilnehmen lassen?

Wenn diese, sprach Cebes, die Erklärung nicht lieber von Sokrates hören möchten. Doch es sei. Alle Begriffe von unkörperlichen Dingen, sprach Philolaus, hat die Seele nicht von den äußern Sinnen, sondern durch sich selbst erlangt, indem sie ihre eigenen Wirkungen beobachtet und dadurch ihr eigenes Wesen und ihre Eigenschaften kennen lernt. Dieses deutlicher zu machen, habe ich ihn oft eine Erdichtung hinzusetzen hören: Laßt uns vom Homer, pflegte er zu sagen, die beiden Tonnen entlehnen, die in dem Vorsaale Jupiter's liegen, aber zugleich uns die Freiheit ausbitten, sie nicht mit Glück und Unglück, sondern die zur Rechten mit wahrem Wesen, und die zur Linken mit Mangel und Unwesen anzufüllen. So oft die Allmacht Jupiter's einen Geist hervorbringen will, so schöpft er aus diesen beiden Tonnen, wirft einen Blick auf das ewige Schicksal und bereitet nach dessen Maßgebung eine Mischung von Wesen und Mangel, welche die völlige Grundanlage des künftigen Geistes enthält. Daher findet sich zwischen allen Arten von geistigen Wesen eine verwundernswürdige Aehnlichkeit; denn sie sind alle aus eben den Tonnen geschöpft und nur in der Mischung unterschieden. Wenn also unsere Seele, welche gleichfalls nichts anders ist als eine solche Mischung von Wesen und Mangel, sich selbst beobachtet, so erlangt sie einen Begriff von dem Wesen der Geister und ihren Schranken, von Vermögen und Unvermögen, Vollkommenheit und Unvollkommenheit, von Verstand, Weisheit, Kraft, Absicht, Schönheit, Gerechtigkeit und tausend andern unkörperlichen Dingen, über welche sie die äußern Sinne in der tiefsten Unwissenheit lassen würden. — Wie unvergleichlich! versetzte Sokrates. Siehe, Cebes, du besitzest einen solchen Schatz, und wolltest mich sterben lassen, ohne mir denselben einmal zu zeigen. Doch laß sehen, wie wir ihn noch vor dem Tode genießen wollen. Philolaus sagte also: Die Seele erkennt ihre Nebengeister, indem sie sich selbst beobachtet. Nicht? — Ja. — Und sie erlangt Begriffe von unkörperlichen Dingen, indem sie ihre eigenen Fähigkeiten auseinandersetzt und jeder, um sie deutlicher unterscheiden zu können, einen besondern Namen gibt? — Allerdings. — Wenn

sie aber ein höheres Wesen, als sie selbst ist, einen Dämon z. B., sich denken will: wer wird ihr die Begriffe dazu hergeben?

Cebes schwieg, und Sokrates fuhr fort: Habe ich die Meinung des Philolaus anders recht begriffen, so kann sich die Seele zwar niemals von einem andern Wesen, als sie selbst ist, oder nur von einer höhern Fähigkeit, als sie selbst besitzt, einen der Sache gemäßen Begriff machen; allein sie kann gar wohl überhaupt die Möglichkeit eines Dinges begreifen, dem mehr Wesen und weniger Mangel zutheil geworden als ihr selbst, das heißt, welches vollkommener ist als sie; oder hast du es vielleicht vom Philolaus anders gehört? — Nein. — Und von dem allerhöchsten Wesen, von der allerhöchsten Vollkommenheit hat sie auch nicht mehr als diesen Schimmer einer Vorstellung. Sie kann das Wesen desselben nicht in seinem ganzen Umfange begreifen; aber sie denkt ihr eigenes Wesen, das, was sie Wahres, Gutes und Vollkommenes hat, trennt es in Gedanken von dem Mangel und Unwesen, mit welchem es in ihr vermischt ist, und geräth dadurch auf den Begriff eines Dinges, das lauter Wesen, lauter Wahrheit, lauter Güte und Vollkommenheit ist.

Apollodorus, der bisher alle Worte des Sokrates leise nachgesprochen hatte, gerieth hier in Entzückung, und wiederholte laut: das lauter Wesen, lauter Wahrheit, lauter Güte, lauter Vollkommenheit ist.

Und Sokrates fuhr fort: Seht ihr, meine Freunde, wie weit sich der Weisheitliebende von den Sinnen und ihren Gegenständen entfernen muß, wenn er das begreifen will, was zu begreifen wahre Glückseligkeit ist, das allerhöchste und vollkommenste Wesen? In dieser Gedankenjagd muß er Augen und Ohren verschließen, Schmerz und Sinnenlust fern von seiner Achtsamkeit sein lassen und, wenn es möglich wäre, seines Leibes ganz vergessen, um desto einsamer sich ganz auf seine Seelenvermögen und ihre innere Wirksamkeit einzuschränken. Der Leib ist seinem Verstande bei dieser Untersuchung nicht nur ein unnützlicher, sondern auch ein beschwerlicher Gesellschafter; denn jetzt sucht er weder Farbe noch Größe, weder Töne noch Bewegung, sondern ein Ding, das alle möglichen Farben, Größen, Töne und Bewegungen und, was noch weit mehr ist, alle möglichen Geister sich aufs deutlichste vorstellt und in allen ersinnlichen Ordnungen hervorbringen kann. Welch ein unbehülflicher Gefährte ist der Körper auf dieser Reise! — Wie erhaben! rief Simmias, aber auch wie wahr!

Die wahren Weltweisen, sprach Sokrates, die diese Gründe in Erwägung ziehen, können nicht anders, als diese Meinung hegen und einer zum andern sprechen: Siehe, hier ist ein Irrweg, der uns immer vom Ziele weiter wegführt und alle unsere Hoffnungen vereitelt.

Wir sind versichert, daß die Erkenntniß der Wahrheit unser einziger Wunsch sei. Aber solange wir uns hier auf Erden mit dem Leibe schleppen, solange unsere Seele noch mit dieser irdischen Seuche behaftet ist, können wir uns unmöglich schmeicheln, diesen Wunsch ganz erfüllt zu sehen. Wir sollen die Wahrheit suchen. Leider läßt uns der Körper wenig Muße zu dieser wichtigen Unternehmung. Heute fordert sein Unterhalt unsere ganze Sorge; morgen fechten ihn Krankheiten an, die uns abermals stören; sodann folgen andere Leibesangelegenheiten, Liebe, Furcht, Begierden, Wünsche, Grillen und Thorheiten, die uns unaufhörlich zerstreuen, die unsere Sinne von einer Eitelkeit zur andern locken und uns nach dem wahren Gegenstande unserer Wünsche, nach der Weisheit, vergebens schmachten lassen. Wer erregt Krieg, Aufruhr, Streit und Uneinigkeit unter den Menschen? wer anders als der Körper und seine unersättlichen Begierden? Denn die Habsucht ist die Mutter aller Unruhen, und unsere Seele würde niemals nach eigenthümlichen Besitzungen geizen, wenn sie nicht für die hungrigen Begierden ihres Leibes zu sorgen hätte. Solchergestalt sind wir die meiste Zeit beschäftigt, und haben selten Muße zur Weltweisheit. Endlich, erzielt man auch irgendeine müßige Stunde und macht sich bereit, die Wahrheit zu umarmen, so steht uns abermals dieser Störer unserer Glückseligkeit, der Leib, im Wege und bietet uns seine Schatten statt der Wahrheit an. Die Sinne halten uns, wider unsern Dank, ihre Scheinbilder vor und erfüllen die Seele mit Verwirrung, Dunkelheit, Trägheit und Aberwitz: und sie soll in diesem allgemeinen Aufruhr gründlich nachdenken und die Wahrheit erreichen? Unmöglich! Wir müssen also die seligen Augenblicke abwarten, in welchen Stille von außen und Ruhe von innen uns das Glück verschafft, den Leib völlig aus der Acht zu schlagen und mit den Augen des Geistes nach der Wahrheit hinzusehen. Aber wie selten und wie kurz sind auch diese seligen Augenblicke!

Wir sehen ja deutlich, daß wir das Ziel unserer Wünsche, die Weisheit, nicht eher erreichen werden als nach unserm Tode; beim Leben ist keine Hoffnung dazu. Denn kann anders die Seele, solange sie im Leibe wohnt, die Wahrheit nicht deutlich erkennen, so müssen wir eins von beiden setzen: entweder wir werden sie niemals erkennen, oder wir werden sie nach unserm Tode erkennen, weil die Seele alsdann den Leib verläßt und vermuthlich in dem Fortgange zur Weisheit weit weniger aufgehalten wird. Wollen wir uns aber in diesem Leben zu jener seligen Erkenntniß vorbereiten, so müssen wir unterdessen dem Leibe nicht mehr gewähren, als was die Nothwendigkeit erfordert, wir müssen uns seiner Begierden und Lüste enthalten und uns, so oft als möglich, im Nachdenken üben, bis es dem Allerhöchsten gefallen wird, uns in

Freiheit zu setzen. Alsdann können wir hoffen, von den Thorheiten des Leibes befreit die Quelle der Wahrheit, das allerhöchste und vollkommenste Wesen, mit lautern und heiligen Sinnen zu beschauen, indem wir vielleicht andere neben uns derselben Glückseligkeit genießen sehen.

Die Sprache, mein lieber Simmias, dürfen die wahren Wissensbegierigen untereinander führen, wenn sie sich von ihren Angelegenheiten besprechen, und diese Meinung müssen sie auch hegen, wie ich glaube; oder dünkt es dich anders? — Nicht anders, mein Sokrates. — Wenn aber dem also ist, mein Lieber, hat ein solcher, der mir heute nachfolgt, nicht große Hoffnung, da, wo wir hinkommen, besser als irgendwo das zu erlangen, wonach er im gegenwärtigen Leben so sehr gerungen? — Allerdings.

Ich kann also meine Reise heute mit guter Hoffnung antreten, und jeder Wahrheitliebende mit mir, wenn er bedenkt, daß ihm ohne Reinigung und Vorbereitung kein freier Zutritt zu den Geheimnissen der Weisheit verstattet wird. — Dieses kann nicht geleugnet werden, sprach Simmias.

Die Reinigung aber ist nichts anderes als die Entfernung der Seele von dem Sinnlichen und anhaltende Uebung, über das Wesen und die Eigenschaften der Seele selbst Betrachtungen anzustellen, ohne sich darin etwas, das nicht die Seele ist, irren zu lassen; mit einem Worte, die Bemühung, sowol in diesem als in dem zukünftigen Leben die Seele von den Fesseln des Leibes zu befreien, damit sie ungehindert sich selbst betrachten und dadurch zur Erkenntniß der Wahrheit gelangen möge. — Allerdings.

Die Trennung des Leibes von der Seele nennt man den Tod. — Freilich. — Die wahren Liebhaber der Weisheit wenden also alle ersinnliche Mühe an, sich dem Tode, soviel sie können, zu nähern, sterben zu lernen. Nicht? — Es scheint so. — Wäre es aber nicht höchst ungereimt, wenn ein Mensch, der in seinem ganzen Leben nichts gelernt als die Kunst zu sterben, wenn ein solcher, sage ich, zuletzt sich betrüben wollte, da er den Tod sich nähern sieht; wäre es nicht lächerlich? — Unstreitig. — Also, Simmias, muß den wahren Weltweisen der Tod niemals schrecklich, sondern allezeit willkommen sein. Die Gesellschaft des Leibes ist ihnen bei allen Gelegenheiten beschwerlich; denn wofern sie den wahren Endzweck ihres Daseins erfüllen wollen, so müssen sie suchen die Seele vom Leibe zu trennen und gleichsam in sich selbst zu versammeln. Der Tod ist diese Trennung, die längst gewünschte Befreiung von der Gesellschaft des Leibes. Welche Ungereimtheit also, bei Herannahung desselben zu zittern, sich zu betrüben! Getrost und fröhlich vielmehr müssen wir dahin reisen, wo wir Hoffnung haben, unsere Liebe zu umarmen, ich meine die Weisheit, und des überlästigen

Gefährten los zu werden, der uns so vielen Kummer verursacht hat. Wie? gemeine und unwissende Leute, denen der Tod ihre Gebieterinnen, ihre Weiber oder ihre Kinder geraubt, wünschen in ihrer Betrübniß nichts sehnlicher, als die Oberwelt verlassen und zu dem Gegenstande ihrer Liebe oder ihrer Begierden hinabsteigen zu können; und diese, die gewisse Hoffnung haben, ihre Liebe nirgend in solchem Glanze zu erblicken als in jenem Leben, diese sind voller Angst? diese beben? und treten nicht vielmehr mit Freuden die Reise an? O nein, mein Lieber; nichts ist ungereimter als ein Weltweiser, der den Tod fürchtet. — Beim Jupiter, ganz vortrefflich! rief Simmias. — Zittern und voller Angst sein, wenn der Tod winkt, kann dieses nicht für ein untrügliches Kennzeichen genommen werden, daß man nicht die Weisheit, sondern den Leib, das Vermögen, die Ehre, oder alle drei zusammen, liebt? — Ganz untrüglich. — Wem geziemt die Tugend, die wir Mannhaftigkeit nennen, mehr als dem Weltweisen? — Niemand. — Und die Mäßigkeit, diese Tugend, die in der Fertigkeit besteht, seine Begierde zu bezähmen und in seinem Thun und Lassen eingezogen und sittsam zu sein, wird sie nicht vornehmlich bei dem zu suchen sein, der seinen Leib nicht achtet und blos in der Weltweisheit lebt und webt? — Nothwendig, sprach er. — Aller übrigen Menschen Mannhaftigkeit und Mäßigkeit wird dir ungereimt scheinen, wenn du sie näher betrachtest. — Wie so? mein Sokrates. — Du weißt, versetzte er, daß die mehrsten Menschen den Tod für ein sehr großes Uebel halten. — Richtig, sprach er. — Wenn also diese sogenannten tapfern und mannhaften Leute unerschrocken sterben, so geschieht es blos aus Furcht eines noch größern Uebels. — Nicht anders. — Also sind alle Mannhaften außer den Weltweisen blos aus Furcht unerschrocken. Ist aber eine Unerschrockenheit aus Furcht nicht höchst ungereimt? — Dieses ist nicht zu leugnen. — Mit der Mäßigkeit hat es dieselbe Beschaffenheit. Aus Unmäßigkeit leben sie mäßig und enthaltsam. Man sollte dies für unmöglich halten, und dennoch trifft es bei dieser unvernünftigen Mäßigkeit völlig ein. Sie enthalten sich gewisser Wollüste, um andere, nach welchen sie gieriger sind, desto ungestörter genießen zu können. Sie werden Herren über jene, weil sie von diesen Knechte sind. Frage sie, sie werden freilich sagen, sich von seinen Begierden beherrschen zu lassen, sei Unmäßigkeit; allein sie selbst haben die Herrschaft über gewisse Begierden nicht anders erlangt als durch die Sklaverei gegen andere, die noch ausgelassener sind. Heißt nun dies nicht gewissermaßen aus Unmäßigkeit enthaltsam sein? — Allem Ansehen nach.

O mein theurer Simmias, Wollust gegen Wollust, Schmerz gegen Schmerz, und Furcht gegen Furcht vertauschen, gleichsam, wie Münze,

für ein großes Stück viele kleine einwechseln: dies ist nicht der Weg zur wahren Tugend. Die einzige Münze, die gültig ist, und für welche man alles andere hingeben muß, ist die Weisheit. Mit dieser schafft man sich alle übrigen Tugenden an: Tapferkeit, Mäßigkeit und Gerechtigkeit. Ueberhaupt bei der Weisheit ist wahre Tugend, wahre Herrschaft über die Begierden, über die Verabscheuungen und über alle Leidenschaften; ohne Weisheit aber erlangt man nichts als einen Tausch der Leidenschaften gegen eine leidige Schattentugend, die dem Laster Sklavendienste thun muß und an sich selbst nichts Gesundes und Wahres mit sich führt. Die wahre Tugend ist eine Heiligung der Sitten, eine Reinigung des Herzens, kein Tausch der Begierden. Gerechtigkeit, Mäßigkeit, Mannhaftigkeit, Weisheit sind kein Tausch der Laster gegeneinander. Unsere Vorfahren, welche die Teleten, oder die vollkommenen Versöhnungsfeste gestiftet, müssen, allem Ansehen nach, sehr weise Männer gewesen sein; denn sie haben durch diese Räthsel zu verstehen geben wollen, daß, wer unversöhnt und ungeheiligt die Oberwelt verläßt, die härteste Strafe auszustehen habe, der Geläuterte und Versöhnte aber nach seinem Tode unter den Göttern wohnen werde. Die mit diesen Versöhnungsgeheimnissen umgehen, pflegen zu sagen: es gibt viele Thyrsusträger, aber wenig Begeisterte; und meines Erachtens versteht man unter den Begeisterten diejenigen, die sich der wahren Weisheit gewidmet. Ich habe in meinem Leben nichts gespart, sondern unabläßig gestrebt, einer von diesen Begeisterten zu sein; ob mein Bemühen fruchtlos gewesen, oder inwieweit mir mein Vorhaben gelungen, werde ich da, wo ich hinkomme, am besten erfahren und, so Gott will, in kurzer Zeit.

Dieses ist meine Vertheidigung, Simmias und Cebes, warum ich meine Freunde hienieden ohne Betrübniß verlasse und bei Herannahung der Todesstunde so wenig zittere. Ich glaube, allda bessere Freunde und ein besseres Leben zu finden, als ich hier zurücklasse, so wenig auch dieses beim gemeinen Haufen Glauben finden wird. Hat nun meine jetzige Schutzrede bessern Eingang gefunden als jene, die ich vor den Richtern der Stadt gehalten, so bin ich vollkommen vergnügt.

Sokrates hatte ausgeredet, und Cebes ergriff das Wort: Es ist wahr, Sokrates, du hast dich vollkommen gerechtfertigt. Allein was du von der Seele behauptest, muß vielen unglaublich scheinen; denn sie halten insgemein dafür, die Seele sei nirgend mehr anzutreffen, sobald sie den Körper verlassen, sondern werde gleich nach dem Tode des Menschen aufgelöst und zernichtet. Sie steige wie ein Hauch, wie ein feiner Dampf, aus dem Körper in die obere Luft, allwo sie vergehe und völlig aufhöre zu sein. Könnte es ausgemacht werden, daß die Seele für sich bestehen kann, und

nicht nothwendig mit diesem Leibe verbunden sein muß, so hätten die Hoffnungen, die du mir machst, eine nicht geringe Wahrscheinlichkeit; denn sobald es mit uns nach dem Tode besser werden kann, so hat der Tugendhafte auch gegründete Hoffnungen, daß es mit ihm wirklich besser werden wird. Allein die Möglichkeit selbst ist schwer zu begreifen, daß die Seele nach dem Tode noch denken, daß sie noch Willen und Verstandeskräfte haben soll; dieses also, mein Sokrates, erfordert noch einigen Beweis.

Du hast recht, Cebes, versetzte Sokrates. Allein was ist zu thun? Wollen wir etwa überlegen, ob wir einen Beweis finden können oder nicht? — Ich bin sehr begierig, sprach Cebes, deine Gedanken hierüber zu vernehmen. — Wenigstens kann derjenige, erwiderte Sokrates, der unsere Unterredung hört, und wenn es auch ein Komödienschreiber wäre, mir nicht vorwerfen, ich beschäftige mich mit Grillen, die weder nützlich noch erheblich sind. Die Untersuchung, die wir jetzt vorhaben, ist vielmehr so wichtig, daß uns jeder Dichter gern erlauben wird, um den Beistand einer Gottheit zu flehen, bevor wir zum Werke schreiten.

Er schwieg und saß eine Weile in Andacht vertieft; sodann sprach er: Doch, meine Freunde, mit lauterm Herzen die Wahrheit suchen, ist die würdigste Anbetung der einzigen Gottheit, die uns Beistand leisten kann. Zur Sache also. Der Tod, o Cebes, ist eine natürliche Veränderung des menschlichen Zustandes, und wir wollen jetzt untersuchen, was bei dieser Veränderung sowol mit dem Leibe des Menschen als mit seiner Seele vorgeht. Nicht? — Richtig.

Sollte es nicht rathsam sein, erst überhaupt zu erforschen, was eine natürliche Veränderung ist, und wie die Natur ihre Veränderungen nicht nur in Ansehung des Menschen, sondern auch in Ansehung der Thiere, Pflanzen und leblosen Dinge hervorzubringen pflegt? Mich dünkt, wir werden auf diese Weise näher zu unserm Endzwecke kommen. — Der Einfall scheint nicht unglücklich, versetzte Cebes; wir müssen also fürs erste eine Erklärung suchen, was Veränderung sei. — Mich dünkt, sprach Sokrates, wir sagen, ein Ding habe sich verändert, wenn unter zwei entgegengesetzten Bestimmungen, die ihm zukommen können, die eine aufhört und die andere anfängt wirklich zu sein. Z. B. schön und häßlich, gerecht und ungerecht, gut und böse, Tag und Nacht, schlafen und wachen, sind dieses nicht entgegengesetzte Bestimmungen, die bei einer und eben derselben Sache möglich sind? — Ja. — Wenn eine Rose welkt und ihre schöne Gestalt verliert, sagen wir alsdann nicht, sie habe sich verändert? — Allerdings. — Und wenn ein ungerechter Mann seine Lebensart verändern will, muß er nicht eine entgegengesetzte annehmen und gerecht werden? — Wie

anders? — Auch umgekehrt, wenn durch eine Veränderung etwas entstehen soll, so muß vorher das Widerspiel davon dagewesen sein. So wird es Tag, nachdem es vorher Nacht gewesen; ein Ding wird schön, groß, schwer, ansehnlich u. s. w., nachdem es vorher häßlich, klein, leicht, unansehnlich gewesen ist. Nicht? — Ja. — Eine Veränderung heißt also überhaupt nichts anderes als die Abwechselung der entgegengesetzten Bestimmungen, die an einem Dinge möglich sind. Wollen wir es bei dieser Erklärung bewenden lassen? Cebes scheint noch unentschlossen.

Eine Kleinigkeit, mein lieber Sokrates. Das Wort entgegengesetzte macht mir einiges Bedenken. Ich sollte nicht glauben, daß schnurstracks entgegengesetzte Zustände unmittelbar aufeinander folgen könnten. — Richtig, versetzte Sokrates. Wir sehen auch, daß die Natur in allen ihren Veränderungen einen Mittelstand zu finden weiß, der ihr gleichsam zum Uebergange dient, von einem Zustande auf den entgegengesetzten zu kommen. Die Nacht folgt z. B. auf den Tag vermittels der Abenddämmerung. Nicht? — Freilich. — Das Große wird in der Natur klein, vermittels der allmählichen Abnahme, und das Kleine hinwiederum groß vermittels des Anwachsens. — Richtig.

Wenn wir auch in gewissen Fällen diesem Uebergange keinen besondern Namen gegeben, so ist doch nicht zu zweifeln, daß er wirklich vorhanden sein müsse, wenn ein Zustand natürlicher Weise mit seinem Widerspiel abwechseln soll; denn muß nicht eine Veränderung, die natürlich sein soll, durch die Kräfte, die in die Natur gelegt sind, hervorgebracht werden? — Wie könnte sie sonst natürlich heißen!

Diese ursprünglichen Kräfte aber sind stets wirksam, stets lebendig; denn wenn sie nur einen Augenblick entschliefen, so würde sie nichts als die Allmacht zur Thätigkeit aufwecken können. Was aber nur die Allmacht thun kann, wollen wir dieses natürlich nennen? — Wie könnten wir! sprach Cebes.

Was die natürlichen Kräfte also jetzt hervorbringen, mein Lieber, daran haben sie schon von jeher gearbeitet; denn sie waren niemals müßig, nur daß ihre Wirkung erst nach und nach sichtbar geworden. Die Kraft der Natur z. B., die die Tageszeiten verändert, arbeitet schon jetzt daran, nach einiger Zeit die Nacht auf den Horizont zu führen, aber sie nimmt ihren Weg durch Mittag und Abend, welches die Uebergänge sind von der Geburt des Tages bis auf seinen Tod. — Richtig. — Im Schlafe selbst arbeiten die Lebenskräfte schon an der künftigen Erwachung, sowie sie im wachenden Zustande den künftigen Schlaf vorbereiten. — Dieses ist nicht zu leugnen. —

Und überhaupt, wenn ein Zustand natürlicher Weise auf sein Widerspiel erfolgen soll, wie solches bei allen natürlichen Veränderungen geschieht, so müssen die stets wirksamen Kräfte der Natur schon vorher an dieser Veränderung gearbeitet und den vorhergehenden Zustand gleichsam mit dem zukünftigen beschwängert haben. Folgt nicht hieraus, daß die Natur alle mittlern Zustände mitnehmen muß, wenn sie einen Zustand mit seinem Widerspiel ablösen will? — Ganz unleugbar.

Ueberlege es wohl, mein Freund, damit hernach kein Zweifel entstehe, ob nicht anfangs zu viel nachgegeben worden. Wir erfordern zu jeder natürlichen Veränderung dreierlei: einen vorhergehenden Zustand des Dinges, das verändert werden soll; einen darauffolgenden, der jenem entgegengesetzt ist; und einen Uebergang, oder die zwischen beiden liegenden Zustände, die der Natur von einem auf den andern gleichsam den Weg bahnen. Wird dieses zugegeben? — Ja, ja! rief Cebes. Ich sehe nicht ab, wie man an dieser Wahrheit sollte zweifeln können.

Laß sehen, erwiderte Sokrates, ob dir Folgendes ebenso unleugbar scheinen wird. Mich dünkt, alles Veränderliche könne keinen Augenblick unveränderlich bleiben; sondern, indem die Zeit, ohne zu ruhen, forteilt und das Künftige beständig zu dem Vergangenen zurücksendet, so verwandelt sie auch zugleich alles Veränderliche, und zeigt es jeden Augenblick unter einer neuen Gestalt. Bist du nicht auch dieser Meinung, Cebes? — Sie ist wenigstens wahrscheinlich. — Mir scheint sie unwidersprechlich. Denn alles Veränderliche, wenn es eine Wirklichkeit und kein bloßer Begriff ist, muß eine Kraft haben, etwas zu thun, und ein Geschick, etwas zu leiden. Nun mag es thun oder leiden, so wird etwas an ihm anders, als es vorher gewesen; und da die Kräfte der Natur niemals in Ruhe sind: was könnte den Strom der Vergänglichkeit nur einen Augenblick in seinem Laufe hemmen? — Jetzt bin ich überzeugt.

Das thut der Wahrheit keinen Eintrag, daß uns gewisse Dinge oft eine Zeit lang unverändert scheinen; denn scheint uns doch auch eine Flamme ebendieselbe, und dennoch ist sie nichts anderes als ein Feuerstrom, der aus dem brennenden Körper ohne Unterlaß emporsteigt und unsichtbar wird. Die Farben kommen unsern Augen öfters wie unverändert vor, und gleichwol wechselt beständig neues Sonnenlicht mit dem vorigen ab. Wenn wir aber die Wahrheit suchen, so müssen wir die Dinge nach der Wirklichkeit, nicht aber nach dem Sinnenschein beurtheilen.

Beim Jupiter! versetzte Cebes, diese Wahrheit öffnet uns eine so neue als reizende Aussicht in die Natur der Dinge. Meine Freunde, fuhr er fort, indem er sich zu uns wandte, die Anwen-

dung von dieser Lehre auf die Natur unserer Seele scheint die wichtigsten Folgen zu versprechen.

Ich habe noch einen einzigen Satz vorauszuschicken, versetzte Sokrates, ehe ich auf diese Anwendung komme. Das Veränderliche, haben wir eingestanden, kann keinen Augenblick unverändert bleiben, sondern sowie die vergangene Zeit älter wird, so wächst auch die aneinanderhängende Reihe der Abänderungen, die dagewesen sind. Nun überlege, Cebes: folgen die Augenblicke der Zeit in einer getrennten, oder stetigen Reihe aufeinander? — Ich begreife nicht, sprach Cebes, was du sagen willst.

Beispiele werden dir meine Gedanken deutlicher machen. Die Fläche des stillen Wassers scheint uns in einem fort zu gehen, und jedes Wassertheilchen mit denen, die umher sind, gemeinschaftliche Grenzen zu haben; da hingegen ein Sandhügel aus vielen Körnlein besteht, deren jedes seine eigenen Grenzen hat. Nicht? — Dieses ist begreiflich.

Wenn ich das Wort „Cebes" ausspreche, folgen hier nicht zwei vernehmliche Silben aufeinander, zwischen welchen keine dritte anzutreffen ist? — Richtig. — Das Wort „Cebes" also geht nicht in einem fort; sondern die Silben, aus welchen es besteht, folgen in einer unstetigen Verbindung aufeinander, und jede hat ihre eigenen Grenzen. — Richtig.

Aber in dem Begriffe, den mein Geist mit diesem Worte verbindet, gibt es auch hier Theile, die ihre eigene Grenze haben? — Mich dünkt, nein. — Und mit Recht; denn alle Theile und Merkmale eines zusammengesetzten Begriffs fließen so ineinander, daß sich keine Grenzen angeben lassen, wo dieses aufhört, jenes anfängt: sie machen also zusammen ein stetiges Ganzes aus; da hingegen jede Silbe ihre bestimmten Grenzen hat, und ihrer viele, die zusammenkommen, ein Wort ausmachen, in einer unstetigen Reihe aufeinander folgen. — Dieses ist vollkommen deutlich.

Ich frage also von der Zeit: Ist sie mit dem ausgesprochenen Worte, oder mit dem Begriffe zu vergleichen? Folgen ihre Augenblicke in einer stetigen, oder unstetigen Ordnung aufeinander?

In einer stetigen, erwiderte Cebes. — Freilich, versetzte Simmias, denn durch die Folge unserer Begriffe erkennen wir ja die Zeit; wie ist es also möglich, daß die Natur der Folge in der Zeit und in den Begriffen nicht einerlei sein sollte!

Die Theile der Zeit, fuhr Sokrates fort, gehen also in einem fort und haben gemeinschaftliche Grenzen? — Richtig.

Das kleinste Zeittheilchen ist eine solche Folge von Augenblicken, läßt sich in noch kleinere Theile zerlegen, die immer noch alle Eigenschaften der Zeit behalten. Nicht? — Es scheint.

Es gibt also auch keine zwei Augenblicke, die sich einander die

nächsten sind, das heißt, zwischen welchen sich nicht noch ein dritter gedenken ließe? — Dieses folgt aus dem Zugestandenen.

Gehen die Bewegungen, und überhaupt alle Veränderungen in der Natur nicht mit der Zeit in gleichen Schritten fort? — Ja. — Sie folgen also, wie die Zeit, in einer stetigen Verbindung aufeinander? — Richtig.

Es wird daher auch keine zwei Zustände geben, die sich einander die nächsten sind, das heißt, zwischen welchen nicht noch ein dritter anzutreffen sei? — Es scheint also.

Unsern Sinnen kommt es freilich so vor, als wenn die Veränderungen der Dinge ruckweise geschehen, indem sie solche nicht eher als nach merklichen Zwischenzeiten wahrnehmen; allein die Natur geht nichtsdestoweniger ihren Weg und verändert die Dinge allmählich, und in einer stetigen Folge aufeinander. Der kleinste Theil dieser Folge ist selbst eine Folge von Veränderungen; und man mag zwei Zustände so dicht aneinandersetzen, als man will, so gibt es immer noch einen Uebergang dazwischen, der sie miteinander verbindet, der der Natur von einem auf den andern gleichsam den Weg zeigt. — Ich begreife dieses alles sehr wohl, sprach Cebes.

Meine Freunde, rief Sokrates, jetzt ist es Zeit, uns unserm Vorhaben zu nähern. Wir haben Gründe gesammelt, die für unsere Ewigkeit streiten sollen, und ich verspreche mir einen gewissen Sieg. Wollen wir aber nicht, nach Gewohnheit der Feldherren, ehe wir zum Treffen kommen, unsere Macht noch einmal übersehen, um ihre Stärke und Schwäche desto genauer kennen zu lernen?

Apollodorus bat sehr um eine kurze Wiederholung.

Die Sätze, sprach Sokrates, deren Richtigkeit wir nicht mehr in Zweifel ziehen, sind diese:

1. Zu einer jeden natürlichen Veränderung wird dreierlei erfordert: a) ein Zustand eines veränderlichen Dinges, der aufhören, b) ein anderer, der seine Stelle vertreten soll, und c) die mittlern Zustände, oder der Uebergang, damit die Veränderung nicht plötzlich, sondern allmählich geschehe.
2. Was veränderlich ist, bleibt keinen Augenblick ohne wirklich verändert zu werden.
3. Die Folge der Zeit geht in einem fort, und es gibt keine zwei Augenblicke, die sich einander die nächsten sind.
4. Die Folge der Veränderungen kommt mit der Folge der Zeit überein und ist ebenfalls so stetig, so aneinanderhängend, daß man keine Zustände angeben kann, die sich einander die nächsten wären, oder zwischen welchen nicht ein Uebergang stattfinden sollte.

Sind wir nicht über diese Punkte einig geworden? — Ja, sprach Cebes.

Leben und Tod, mein lieber Cebes, fuhr Sokrates fort, sind entgegengesetzte Zustände. Nicht? — Freilich. — Und das Sterben der Uebergang vom Leben zum Tode? — Freilich.

Diese große Veränderung trifft vermuthlich die Seele sowol als den Leib, denn beide Wesen standen in diesem Leben in der genauesten Verbindung. — Allem Ansehen nach.

Was mit dem Leibe nach dieser wichtigen Begebenheit vorgeht, kann uns die Beobachtung lehren, denn das Ausgedehnte bleibt unsern Sinnen gegenwärtig; aber wie, wo und was die Seele nach diesem Leben sein wird, muß blos durch die Vernunft ausgemacht werden, denn die Seele hat durch den Tod das Mittel verloren, den menschlichen Sinnen gegenwärtig zu sein. — Richtig.

Wollen wir nicht, mein Theuerster, erst das Sichtbare durch alle seine Veränderungen verfolgen, und hernach, wo möglich, das Unsichtbare mit dem Sichtbaren vergleichen? — Das scheint der beste Weg, den wir einschlagen können, erwiderte Cebes.

In jedem thierischen Leibe, Cebes, gehen beständig Trennungen und Zusammensetzungen vor, die zum Theil auf die Erhaltung, zum Theil aber auf den Untergang der thierischen Maschine abzielen. Tod und Leben fangen bei der Geburt des Thieres schon an, gleichsam miteinander zu ringen. — Dies zeigt die tägliche Erfahrung.

Wie nennen wir den Zustand, fragte Sokrates, in welchem alle Veränderungen, die in der lebendigen Maschine vorgehen, mehr auf das Wohlsein, als auf den Untergang des Leibes abzielen? Nennen wir ihn nicht die Gesundheit? — Wie anders?

Hingegen werden die thierischen Veränderungen, welche die Auflösung der großen Maschine verursachen, durch Krankheiten vermehrt, oder auch durch das Alter, welches die natürlichste Krankheit genannt werden kann. — Richtig.

Das Verderben nimmt durch unmerkliche Grade allmählich zu. Endlich zerfällt das Gebäude und löst sich in seine kleinsten Theile auf. Aber was geschieht? Hören diese Theile auf, verändert zu werden? Hören sie auf, zu wirken und zu leiden? Gehen sie ganz verloren? — Es scheint nicht, versetzte Cebes.

Unmöglich, mein Werthester, erwiderte Sokrates, wenn das wahr ist, worüber wir einig geworden: denn gibt es wol ein Mittel zwischen Sein und Nichtsein? — Keineswegs.

Sein und Nichtsein wären also zwei Zustände, die unmittelbar aufeinander folgen, die sich einander die nächsten sein müßten; wir haben aber gesehen, daß die Natur keine solche Veränderungen, die plötzlich und ohne Uebergang geschehen müssen, hervorbringen

kann. Erinnerst du dich wol noch dieses Satzes? — Sehr wohl, sprach Cebes.

Also kann die Natur weder ein Dasein, noch eine Zernichtung zu Wege bringen? — Richtig.

Daher geht bei der Auflösung des thierischen Leibes nichts verloren. Die zerfallenen Theile fahren fort zu sein, zu wirken, zu leiden, zusammengesetzt und getrennt zu werden, bis sie sich durch unendliche Uebergänge in Theile eines andern Zusammengesetzten verwandeln. Manches wird Staub, manches wird zur Feuchtigkeit, dieses steigt in die Luft, jenes geht in eine Pflanze über, wandelt von der Pflanze in ein lebendiges Thier, und verläßt das Thier, um einem Wurme zur Nahrung zu dienen. Ist dieses nicht der Erfahrung gemäß? — Vollkommen, mein Sokrates, antworteten Cebes und Simmias zugleich.

Wir sehen also, meine Freunde, daß Tod und Leben, insoweit sie den Leib angehen, in der Natur nicht so getrennt sind, als sie in unsern Sinnen scheinen. Sie sind Glieder einer stetigen Reihe von Veränderungen, die durch stufenweise Uebergänge miteinander auf das genaueste verbunden sind. Es gibt keinen Augenblick, da man nach aller Strenge sagen könnte: *Jetzt stirbt das Thier*; so wenig man nach aller Strenge sagen kann: *Jetzt ward es krank*, oder *jetzt ward es wieder gesund*. Freilich müssen die Veränderungen unsern Sinnen wie getrennt scheinen, da sie uns nicht eher als nach einer geraumen Zwischenzeit merkbar werden; aber genug, wir wissen, daß sie es in der That nicht sein können.

Ich besinne mich jetzt auf ein Beispiel, das diesen Satz erläutern wird. Unsere Augen, die auf einen gewissen Erdstrich eingeschränkt sind, unterscheiden gar deutlich Morgen, Mittag, Abend und Mitternacht, und es ist uns als wenn diese Zeitpunkte von den übrigen getrennt und abgesondert wären. Wer aber den ganzen Erdboden betrachtet, erkennt gar deutlich, daß die Umwälzungen von Tag und Nacht stetig aneinanderhängen, und also jeder Augenblick der Zeit Morgen und Abend, Mittag und Mitternacht zugleich sei.

Homer hat nur als Dichter die Freiheit, seiner Götter Verrichtungen nach den Tageszeiten einzutheilen: als ob jemand, der nicht in einen engen Bezirk auf dem Erdboden eingeschränkt ist, die Tageszeiten noch wirklich getrennte Epochen wären, und es nicht vielmehr zu jeder Zeit sowol Morgen als Abend wäre. Es ist den Dichtern erlaubt, den Schein für die Wahrheit zu nehmen; allein der Wahrheit zufolge müßte Aurora mit ihren Rosenfingern beständig die Thore des Himmels offen halten und ihren gelben Mantel unaufhörlich von einem Orte zum andern schleppen, sowie

die Götter, wenn sie nur des Nachts schlafen wollen, gar nicht, oder beständig schlafen müssen.

So lassen sich auch, im ganzen betrachtet, die Tage der Woche nicht unterscheiden, denn das Stetige und Aneinanderhängende läßt sich nur in der Einbildung und nach den Vorspiegelungen der Sinne in bestimmte und abgesonderte Theile zertrennen; der Verstand aber sieht gar wohl, daß man da nicht stehen bleiben muß, wo keine wirkliche Abtheilung ist. Ist dieses deutlich, meine Freunde? — Gar sehr, erwiderte Simmias.

Mit dem Leben und Tode der Thiere und Pflanzen verhält es sich gleichfalls nicht anders. In der Folge von Veränderungen, die dasselbe Ding erlitten, fängt sich nach dem Urtheile unserer Sinne da eine Epoche an, wo uns das Ding wirklich als Pflanze oder als Thier in die Sinne fällt, und dieses nennen wir das Aufkeimen der Pflanze und die Geburt des Thiers. Den zweiten Zeitpunkt, da, wo sich die thierischen oder pflanzlichen Bewegungen unsern Sinnen entziehen, nennen wir den Tod; und den dritten, wenn endlich die thierischen oder pflanzlichen Formen verschwinden und unscheinbar werden, nennen wir den Untergang, die Verwesung des Thiers oder der Pflanze. In der Natur aber sind alle diese Veränderungen Glieder einer ununterbrochenen Kette, allmähliche Auswickelungen und Einwickelungen desselben Dinges, das sich in unzählige Gestalten einhüllt und entkleidet. Ist hieran noch irgendein Zweifel? — Im geringsten nicht, versetzte Cebes.

Wenn wir sagen, fuhr Sokrates fort, die Seele stirbt, so müssen wir eins von beiden setzen: Entweder alle ihre Kräfte und Vermögen, Wirkungen und Leiden hören plötzlich auf, sie verschwindet gleichsam in einem Nu; oder sie leidet, wie der Leib, allmähliche Verwandlungen, unzählige Umkleidungen, die in einer stetigen Reihe fortgehen. Und in dieser Reihe gibt es eine Epoche, wo sie keine menschliche Seele mehr, sondern etwas anderes geworden ist; sowie der Leib nach unzähligen Veränderungen aufhört ein menschlicher Leib zu sein, und in Staub, Luft, Pflanze oder auch in Theile eines andern Thiers verwandelt wird. Gibt es einen dritten Fall, wie die Seele sterben kann, als *plötzlich* oder *allmählich*? — Nein, erwiderte Cebes. Diese Eintheilung erschöpft die Möglichkeit ganz.

Gut, sprach Sokrates. Die also noch zweifeln, ob die Seele nicht sterblich sein könnte, mögen wählen, ob sie besorgen, sie möchte plötzlich verschwinden, oder nach und nach aufhören dasjenige zu sein, was sie war. Will Cebes nicht ihre Stelle vertreten und diese Wahl über sich nehmen?

Die Frage ist, ob jene die Wahl ihres Sachwalters würden gelten lassen. Mein Rath wäre, wir überlegten beide Fälle; denn

wenn sie auf meine Wahl Verzicht thäten und sich anders erklären sollten, so dürfte morgen niemand mehr da sein, der sie widerlegen kann.

Mein lieber Cebes, versetzte Sokrates, Griechenland ist ein weitläufiges Reich, und auch unter den Barbaren muß es viele geben, denen diese Untersuchung am Herzen liegt. Doch es sei, laß uns beide Fälle untersuchen! Der erste war: Vielleicht vergeht die Seele plötzlich, verschwindet in einem Nu. An und für sich ist diese Todesart möglich. Kann sie aber von der Natur hervorgebracht werden? — Keineswegs, wenn das wahr ist, was wir vorhin zugegeben, daß die Natur keine Zernichtung hervorbringen könne.

Und haben wir dieses nicht mit Recht zugegeben? fragte Sokrates. Zwischen Sein und Nichtsein ist eine entsetzliche Kluft, die von der allmählich wirkenden Natur der Dinge nicht übersprungen werden kann. — Ganz recht, versetzte Cebes. Wie aber, wenn sie von einer übernatürlichen Macht, von einer Gottheit zernichtet würde?

O mein Theuerster, rief Sokrates aus, wie glücklich, wie wohlversorgt sind wir, wenn wir nichts als die unmittelbare Hand des einzigen Wunderthäters zu fürchten haben! Was wir besorgten, war, ob die Natur unserer Seele nicht an und für sich selbst sterblich sei, und diese Besorgniß suchen wir durch Gründe zu vereiteln; ob aber Gott, der allgütige Schöpfer und Erhalter der Dinge, sie durch ein Wunderwerk zernichten werde? Nein, Cebes, laß uns lieber befürchten, die Sonne würde uns in Eis verwandeln, ehe wir von der selbständigen Güte eine grundböse Handlung, die Zernichtung durch ein Wunderwerk, befürchten wollen. — Ich bedachte es nicht, sprach Cebes, daß mein Einwurf beinahe eine Lästerung sei.

Die eine Todesart, die plötzliche Zernichtung, schreckt uns also nicht mehr, fuhr Sokrates fort, denn sie ist der Natur unmöglich. Doch überlegt auch Folgendes, meine Freunde. Gesetzt, sie wäre nicht unmöglich, so ist die Frage: wann, zu welcher Zeit soll unsere Seele verschwinden? Vermuthlich zu der Zeit, da der Körper ihrer nicht mehr bedarf, in dem Augenblicke des Todes? — Allem Ansehen nach.

Nun haben wir aber gesehen, daß es keinen bestimmten Augenblick gibt, da man sagen kann, jetzt stirbt das Thier. Die Auflösung der thierischen Maschine hat schon lange vorher ihren Anfang genommen, ehe noch ihre Wirkungen sichtbar geworden sind; denn es fehlt niemals an solchen thierischen Bewegungen, die der Erhaltung des Ganzen zuwider sind, nur daß sie nach und nach zunehmen, bis endlich alle Bewegungen der Theile nicht mehr zu

einem einzigen Zwecke harmoniren, sondern eine jede ihren besondern Endzweck angenommen hat: und alsdann ist die Maschine aufgelöst. Dieses geschieht so allmählich, in einer so stetigen Ordnung, daß jeder Zustand eine gemeinschaftliche Grenze des vorhergehenden und nachfolgenden Zustandes, eine Wirkung des vorhergehenden und eine Ursache des nachfolgenden Zustandes zu nennen ist. Haben wir dieses nicht eingestanden? — Richtig.

Wenn also der Tod des Körpers auch der Tod der Seele sein soll, so muß es auch keinen Augenblick geben, da man sagen kann, jetzt verschwindet die Seele; sondern nach und nach, wie die Bewegungen in den Theilen der Maschine aufhören zu einem einzigen Endzwecke zu harmoniren, muß die Seele auch an Kraft und innerer Wirksamkeit abnehmen. Scheint es dir nicht also, mein Cebes? — Vollkommen.

Aber sieh, welche wunderbare Wendung unsere Untersuchung genommen hat! Sie scheint sich, wie ein Kunstwerk meines Aeltervaters Dädalus, durch ein inneres Triebwerk von ihrer vorigen Stelle weggerollt zu haben. — Wie so?

Wir haben angenommen, unsere Gegner besorgten, die Seele würde plötzlich zernichtet werden, und wollten zusehen, ob diese Furcht gegründet sei oder nicht. Wir haben darauf untersucht, in welchem Augenblicke sie zernichtet werden möchte; und diese Untersuchung selbst brachte uns auf das Widerspiel der Voraussetzung, daß sie nämlich nicht plötzlich vernichtet werde, sondern allmählich an innerer Kraft und Wirksamkeit abnehme. — Desto besser, antwortete Cebes. So hat sich jene angenommene Meinung gleichsam selbst widerlegt. —

Wir haben also nur noch dieses zu untersuchen, ob die innern Kräfte der Seele nicht so allmählich vergehen können, wie sich die Theile der Maschine trennen. — Richtig.

Laßt uns diese getreuen Gefährten, Leib und Seele, die auch den Tod miteinander gemein haben sollen, auf ihrer Reise verfolgen, um zu sehen, wo sie zuletzt bleiben. Solange der Körper gesund ist, solange die mehrsten Bewegungen der Maschine auf die Erhaltung und das Wohlsein des Ganzen abzielen, die Werkzeuge der Empfindung auch ihre gehörige Beschaffenheit haben: so besitzt auch die Seele ihre völlige Kraft, empfindet, denkt, liebt, verabscheut, begreift und will. Nicht? — Unstreitig.

Der Leib wird krank. Es äußert sich eine sichtbare Mishelligkeit zwischen den Bewegungen, die in der Maschine vorgehen, indem ihrer viele nicht mehr zur Erhaltung des Ganzen harmoniren, sondern ganz besondere und streitende Endzwecke haben. Und die Seele? — Wie die Erfahrung lehrt, wird sie indessen schwächer, empfindet unordentlich, denkt falsch, und handelt öfters wider ihren Dank.

Gut. Ich fahre fort. Der Leib stirbt, das heißt: alle Bewegungen scheinen nunmehr nicht auf das Leben und die Erhaltung des Ganzen abzuzielen; aber innerlich mögen wol noch einige schwache Lebensbewegungen vorgehen, die der Seele noch einige dunkle Vorstellungen verschaffen; auf diese muß sich also die Kraft der Seele so lange einschränken. Nicht? — Allerdings.

Die Verwesung folgt. Die Theile, die bisher einen gemeinschaftlichen Endzweck gehabt, eine einzige Maschine ausgemacht haben, bekommen jetzt ganz verschiedene Endzwecke, werden zu mannichfaltigen Theilen ganz verschiedener Maschinen. Und die Seele, mein Cebes, wo wollen wir die lassen? Ihre Maschine ist verwest. Die Theile, die noch von derselben übrig sind, sind nicht mehr ihre und machen auch kein Ganzes aus, das beseelt werden könnte. Hier sind keine Gliedmaßen der Sinne, keine Werkzeuge des Gefühls mehr, durch deren Vermittelung sie irgend zu einer Empfindung gelangen könnte. Soll also alles in ihr öde sein? Sollen alle ihre Empfindungen und Gedanken, ihre Einbildungen, ihre Begierden und Verabscheuungen, Neigungen und Leidenschaften verschwunden sein und nicht die geringste Spur hinterlassen haben? — Unmöglich, sprach Cebes. Was wäre dieses anders als eine völlige Zernichtung, und keine Zernichtung, haben wir gesehen, steht in dem Vermögen der Natur.

Was ist also für Rath, meine Freunde? Untergehen kann die Seele in Ewigkeit nicht; denn der letzte Schritt, man mag ihn noch so weit hinausschieben, wäre immer noch vom Dasein zum Nichts, ein Sprung, der weder in dem Wesen eines einzelnen Dinges, noch in dem ganzen Zusammenhang gegründet sein kann. Sie wird also fortdauern, ewig vorhanden sein. Soll sie vorhanden sein, so muß sie wirken und leiden; soll sie wirken und leiden, so muß sie Begriffe haben: denn Empfinden, Denken und Wollen sind die einzigen Wirkungen und Leiden, die einem denkenden Wesen zukommen können. Die Begriffe nehmen allezeit ihren Anfang von einer sinnlichen Empfindung, und wo sollen sinnliche Empfindungen herkommen, wenn keine Werkzeuge, keine Gliedmaßen der Sinne vorhanden sind?

Nichts scheint richtiger, sprach Cebes, als diese Folge von Schlüssen, und gleichwol leitet sie zu einem offenbaren Widerspruch.

Eins von beiden, fuhr Sokrates fort; entweder die Seele muß vernichtet werden, oder sie muß nach der Verwesung des Leibes noch Begriffe haben. Man ist sehr geneigt, diese beiden Fälle für unmöglich zu halten, und gleichwol muß einer davon wirklich sein. Laß sehen, ob wir aus diesem Labyrinthe keinen Ausgang finden können. Von der einen Seite kann unser Geist natürlicher Weise

nicht vernichtet werden. Worauf gründet sich diese Unmöglichkeit? Seid unverdrossen, Freunde, mir durch dornichte Gänge zu folgen: sie führen uns auf eine der herrlichsten Gegenden, die das Gemüth der Menschen jemals ergötzt haben. Antwortet mir. Hat uns nicht ein richtiger Begriff von Kraft und natürlicher Veränderung auf die Folge geleitet, daß die Natur keine Vernichtung wirken könne? — Richtig.

Von dieser Seite ist also schlechterdings kein Ausgang zu hoffen, und wir müssen umkehren. Die Seele kann nicht vergehen, sie muß nach dem Tode fortdauern, wirken, leiden, Begriffe haben. Hier steht uns die Unmöglichkeit im Wege, daß unser Geist ohne sinnliche Eindrücke Begriffe haben soll: aber wer leistet für diese Unmöglichkeit die Gewähr? Ist es nicht blos die Erfahrung, daß wir hier in diesem Leben niemals ohne sinnliche Eindrücke denken können? — Nicht anders.

Was für Grund haben wir aber, diese Erfahrung über die Grenzen dieses Lebens auszudehnen und der Natur schlechterdings abzusprechen, die Seele ohne diesen gegliederten Leib denken zu lassen? Was meinst du, Simmias, würden wir einen Menschen nicht höchst lächerlich finden, der die Mauern von Athen niemals verlassen hätte und aus seiner eigenen Erfahrung schließen wollte, daß in allen Theilen des Erdbodens Tag und Nacht, Sommer und Winter nicht anders als bei uns abwechselten? — Nichts wäre ungereimter.

Wenn ein Kind im Mutterleibe denken könnte, würde es wol zu bereden sein, daß es dereinst, von seiner Wurzel abgelöst, in freier Luft das erquickende Licht der Sonne genießen werde? Würde es nicht vielmehr aus seinen jetzigen Umständen die Unmöglichkeit eines solchen Zustandes beweisen zu können glauben? — Allem Ansehen nach.

Und wir Blödsinnigen, denken wir etwa vernünftiger, wenn wir, in dieses Leben eingekerkert, durch unsere Erfahrungen ausmachen wollen, was der Natur auch nach diesem Leben möglich sei? Ein einziger Blick in die unerschöpfliche Mannichfaltigkeit der Natur kann uns von dem Ungrunde solcher Schlüsse überführen. Wie dürftig, wie schwach würde sie sein, wenn ihr Vermögen nicht weiter reichte, als unsere Erfahrung! — Freilich.

Wir können also mit gutem Grunde diese Erfahrung verwerfen, indem wir ihr die ausgemachte Unmöglichkeit entgegengesetzt, daß unser Geist untergehen sollte. Homer läßt seinen Helden mit Recht ausrufen: „Fürwahr! auch in den Häusern des Orcus webt noch die Seele, wiewol kein Leichnam dahin kommt.“ Die Begriffe, die uns Homer von dem Orcus macht und von den Schatten, die hinunterwandeln, scheinen zwar nicht

überall mit der Wahrheit übereinzukommen; aber dieses ist gewiß, meine Geliebten, unser Geist siegt über Tod und Verwesung, läßt den Leichnam zurück, um hienieden in tausend veränderten Gestalten die Absichten des Allerhöchsten zu erfüllen, er aber erhebt sich über den Staub und fährt fort, nach andern natürlichen, aber überirdischen Gesetzen, die Werke des Schöpfers zu beschauen und Gedanken von der Kraft des Unendlichen zu hegen. Erwägt aber dieses, meine Freunde: Wenn unsere Seele nach dem Tode ihres Leichnams noch lebt und denkt, wird sie nicht auch alsdann, sowie in diesem gegenwärtigen Zustande, nach der Glückseligkeit streben?

Wahrscheinlich dünkt mich's, sprach Simmias; allein ich traue meiner Vermuthung nicht mehr, und wünschte deine Gründe zu hören.

Meine Gründe sind diese, versetzte Sokrates. Wenn die Seele denkt, so müssen in ihr Begriffe mit Begriffen abwechseln, so muß sie diese Begriffe gern, jene ungern haben wollen, das heißt, einen Willen haben; hat sie aber einen Willen, wohin kann dieser anders zielen als nach dem höchsten Grade des Wohlseins, nach der Glückseligkeit?

Dieses war allen deutlich. — Aber wie, fuhr Sokrates fort, das Wohlsein eines Geistes, der nicht mehr für die Bedürfnisse seines Leibes zu sorgen hat, worin besteht dieses? Speise und Trank, Liebe und Wollust kann ihm nicht mehr behagen; was in diesem Leben Gefühl, Gaumen, Augen und Ohren ergötzt, ist allda seiner Achtung unwürdig; kaum daß ihm noch eine schwache, vielleicht reuevolle Erinnerung von den Wollüsten bleibt, die er in Gesellschaft seines Leibes genossen. Wird er wol nach diesen sonderlich streben? — So wenig, als ein vernünftiger Mann nach den Tändeleien der Kindheit, sprach Simmias.

Wird etwa ein großes Vermögen das Ziel seiner Wünsche sein? Wie könnte dieses in einem Zustande möglich sein, wo, allem Ansehen nach, kein Eigenthum besessen, kein Vermögen genossen werden kann?

Die Ehrbegierde ist zwar eine Leidenschaft, die dem Ansehen nach dem abgeschiedenen Geiste noch bleiben kann; denn sie scheint wenig von den Leibesbedürfnissen abzuhängen; allein worein kann der körperlose Geist den Vorzug setzen, der ihm Ehre bringen soll? Gewiß nicht in Macht, nicht in Reichthum, auch nicht in den Adel der Geburt: denn alle diese Thorheiten läßt er mit seinem Körper auf der Erde zurück. — Freilich.

Es bleibt ihm also nichts, als Weisheit, Tugendliebe und Erkenntniß der Wahrheit, was ihm einen Vorzug geben und über seine Nebengeschöpfe erheben könnte. Außer dieser edeln Ehrbe-

gierde ergötzen ihn noch die geistigen angenehmen Empfindungen, die die Seele auch auf Erden ohne ihren Körper genießt, Schönheit, Ordnung, Ebenmaß, Vollkommenheit. Diese Empfindungen sind der Natur eines Geistes so anerschaffen, daß sie ihn niemals verlassen können. Wer also auf Erden für seine Seele Sorge getragen, wer in diesem Leben sich in Weisheit, Tugend und Empfindung der wahren Schönheit hat üben lassen, der hat die größten Hoffnungen, auch nach dem Tode in diesen Uebungen fortzufahren und von Stufe zu Stufe sich dem erhabensten Urwesen zu nähern, welches die Quelle aller Weisheit, der Inbegriff aller Vollkommenheiten und vorzugsweise die Schönheit selbst ist. Erinnert euch, meine Freunde, jener entzückten Augenblicke, die ihr genossen, so oft eure Seele, von einer geistigen Schönheit hingerissen, den Leib sammt seinen Bedürfnissen vergaß und sich ganz der himmlischen Empfindung überließ. Welcher Schauer, welche Begeisterung! Nichts als die nähere Gegenwart einer Gottheit kann diese erhabenen Entzückungen in uns erregen. Auch ist in der That jeder Begriff einer geistigen Schönheit ein Blick in das Wesen der Gottheit; denn das Schöne, Ordentliche und Vollkommene, das wir wahrnehmen, ist ein schwacher Abdruck dessen, der die selbständige Schönheit, Ordnung und Vollkommenheit ist. Ich erinnere mich, diese Gedanken bei einer andern Gelegenheit deutlich genug auseinandergesetzt zu haben, und will gegenwärtig nur diese Folge daraus herleiten: Wenn es wahr ist, daß nach diesem Leben Weisheit und Tugend unsern Ehrgeiz, und das Bestreben nach geistiger Schönheit, Ordnung und Vollkommenheit unsere Begierden ausmachen: so wird unser fortdauerndes Dasein nichts als ein ununterbrochenes Anschauen der Gottheit sein, ein himmlisches Ergötzen, das, so wenig wir jetzt davon begreifen, den edeln Schweiß des Tugendhaften mit unendlichem Wucher belohnt. Was sind alle Mühseligkeiten dieses Lebens gegen eine solche Ewigkeit! Was ist Armuth, Verachtung und der schmählichste Tod, wenn wir uns dadurch zu einer solchen Glückseligkeit vorbereiten können! Nein, meine Freunde, wer sich eines rechtschaffenen Wandels bewußt ist, kann sich unmöglich betrüben, indem er die Reise zu dieser Seligkeit antritt. Nur wer in seinem Leben Götter und Menschen beleidigt, wer sich in viehischer Wollust herumgewälzt, wer der vergötterten Ehre Menschenopfer geschlachtet und an anderer Elend Ergötzen gefunden, der mag an der Schwelle des Todes zittern, indem er keinen Blick in das Vergangene ohne Reue, keinen in die Zukunft ohne Furcht thun kann. Da ich aber, Dank sei der Gottheit! mir keine von diesen Vorwürfen zu machen habe, da ich in meinem ganzen Leben die Wahrheit mit Eifer gesucht und die Tugend über alles geliebt habe: so freue ich mich, die Stimme der

Gottheit zu hören, die mich von hinnen ruft, um in jenem Lichte zu genießen, wonach ich in dieser Finsterniß gestrebt habe. Ihr aber, meine Freunde, überlegt wohl die Gründe meiner Hoffnungen, und wenn sie euch überzeugen, so segnet meine Reise, und lebt so, daß euch der Tod dereinst abrufe, nicht mit Gewalt von hinnen schleppe. Vielleicht führt uns die Gottheit dereinst in verklärter Freundschaft einander in die Arme. O, mit welchem Entzücken würden wir uns alsdann des heutigen Tages erinnern!

Zweites Gespräch.

Unser Lehrer hatte ausgeredet und ging, wie in Gedanken vertieft, im Zimmer auf und nieder. Wir saßen alle und schwiegen, und dachten der Sache nach; nur Cebes und Simmias sprachen leise miteinander.

Sokrates sah sich um und fragte: Warum so leise, meine Freunde? Sollen wir nicht erfahren, was an den vorgebrachten Vernunftgründen zu verbessern sei? Ich weiß wohl, daß ihnen zur völligen Deutlichkeit noch verschiedenes fehlt. Wenn ihr euch also jetzt von andern Dingen unterhaltet, so mag es gut sein; redet ihr von der Materie, die wir vorhaben, so entdeckt uns immer euere Einwürfe und Zweifel, damit wir sie gemeinschaftlich untersuchen und entweder heben, oder selbst mit zweifeln mögen.

Simmias sprach: Ich muß dir gestehen, Sokrates, daß wir beide Einwürfe zu machen haben und uns schon lange einer den andern antreiben, sie vorzubringen, weil beide gern deine Widerlegung hören möchten, ein jeder aber sich scheut, dir bei jetziger Widerwärtigkeit beschwerlich zu fallen.

Als Sokrates dieses hörte, lächelte er und sprach: Ei wie schwer, o Simmias, werde ich andere Menschen bereden können, daß ich meine Umstände für so mislich nicht halte, da ihr mir es noch immer nicht glauben könnt und besorgt, ich möchte jetzt unmuthiger und verdrießlicher sein, als ich vormals gewesen bin. Man sagt von den Schwänen, daß sie nahe an ihrem Ende lieblicher singen als in ihrem ganzen Leben. Wenn diese Vögel, wie es heißt, dem Apollo geheiligt sind, so würde ich sagen, daß ihr Gott sie in der Todesstunde einen Vorschmack von der Seligkeit jenes Lebens empfinden läßt, und daß sie sich an diesem Gefühle ergötzen und singen. Mit mir verhält es sich ebenso. Ich bin ein

Priester dieses Gottes, und, in Wahrheit, er hat meiner Seele ein ahnendes Gefühl von der Seligkeit nach dem Tode eingeprägt, das allen Unmuth vertreibt und mich nahe an meinem Tode weit heiterer sein läßt als in meinem ganzen Leben. Eröffnet mir also ohne Bedenken euere Zweifel und Einwürfe. Fragt, was ihr zu fragen habt, solange es die Elf Männer noch erlauben.

Gut, erwiderte Simmias, ich werde also den Anfang machen, und Cebes mag folgen. Ich habe nur noch eine einzige Erinnerung vorauszuschicken. Wenn ich Zweifel wider die Unsterblichkeit der Seele errege, so geschieht es nicht wider die Wahrheit dieser Lehre, sondern wider ihre vernunftmäßige Erweislichkeit, oder vielmehr wider den Weg, welchen du, o Sokrates, gewählt hast, uns durch die Vernunft davon zu überzeugen. Im übrigen nehme ich diese trostvolle Lehre von ganzem Herzen nicht nur so an, wie du sie uns vorgetragen, sondern so, wie sie uns von den ältesten Weisen ist überliefert worden, einige Verfälschungen ausgenommen, die von den Dichtern und Fabelerfindern hinzugethan worden sind. Wo unsere Seele keinen Grund der Gewißheit findet, da traut sie sich den beruhigenden Meinungen wie Fahrzeugen auf dem bodenlosen Meere an, die sie bei heiterm Himmel sicher durch die Wellen dieses Lebens hindurchführen. Ich fühle es, daß ich der Lehre von der Unsterblichkeit und von der Vergeltung nach unserm Tode nicht widersprechen kann, ohne unendliche Schwierigkeiten sich erheben zu sehen, ohne alles, was ich je für wahr und gut gehalten, seiner Zuverlässigkeit beraubt zu sehen. Ist unsere Seele sterblich: so ist die Vernunft ein Traum, den uns Jupiter geschickt hat, uns Elende zu hintergehen; so fehlt der Tugend aller Glanz, der sie unsern Augen göttlich macht; so ist das Schöne und Erhabene, das Sittliche sowol als das Physische, kein Abdruck göttlicher Vollkommenheiten, denn nichts Vergängliches kann den schwächsten Strahl göttlicher Vollkommenheit fassen; so sind wir, wie das Vieh, hierhergesetzt worden, Futter zu suchen und zu sterben; so wird es in wenigen Tagen gleichviel sein, ob ich eine Zierde oder Schande der Schöpfung gewesen, ob ich mich bemüht, die Anzahl der Glückseligen oder der Elenden zu vermehren; so hat der verworfenste Sterbliche sogar die Macht, sich der Herrschaft Gottes zu entziehen, und ein Dolch kann das Band lösen, welches den Menschen mit Gott verbindet. Ist unser Geist vergänglich, so haben die weisesten Gesetzgeber und Stifter der menschlichen Gesellschaften uns oder sich selbst betrogen; so hat das gesammte menschliche Geschlecht sich gleichsam verabredet, eine Unwahrheit zu hegen und die Betrüger zu verehren, die solche erdacht haben; so ist ein Staat freier, denkender Wesen nichts mehr als eine Heerde vernunftlosen Viehs, und der Mensch — ich entsetze mich, ihn in dieser Niedrigkeit zu

betrachten! Der Hoffnung zur Unsterblichkeit beraubt, ist dieses Wundergeschöpf das elendeste Thier auf Erden, das zu seinem Unglück über seinen Zustand nachdenken, den Tod fürchten und verzweifeln muß. Nicht der allgütige Gott, der sich an der Glückseligkeit seiner Geschöpfe ergötzt, ein schadenfrohes Wesen müßte ihn mit Vorzügen begabt haben, die ihn nur bejammernswerther machen. Ich weiß nicht, welche beklemmende Angst sich meiner Seele bemeistert, wenn ich mich an die Stelle der Elenden setze, die eine Vernichtung fürchten. Die bittere Erinnerung des Todes muß alle ihre Freuden vergällen. Wenn sie der Freundschaft genießen, wenn sie die Wahrheit erkennen, wenn sie die Tugend ausüben, wenn sie den Schöpfer verehren, wenn sie über Schönheit und Vollkommenheit in Entzückung gerathen wollen: so steigt der schreckliche Gedanke der Zernichtung wie ein Gespenst in ihrer Seele empor und verwandelt die gehoffte Freude in Verzweiflung. Ein Hauch, der ausbleibt, ein Pulsschlag, der stillsteht, beraubt sie aller dieser Herrlichkeiten; das Gott verehrende Wesen wird Staub, Moder und Verwesung.

Ich danke den Göttern, daß sie mich von dieser Furcht befreit, die alle Wollüste meines Lebens mit Skorpionenstichen unterbrechen würde. Meine Begriffe von der Gottheit, von der Tugend, von der Würde des Menschen und von dem Verhältnisse, in welchem er mit Gott steht, lassen mir keinen Zweifel mehr über seine Bestimmung. Die Hoffnung eines zukünftigen Lebens löst alle diese Schwierigkeiten auf und bringt die Wahrheiten, von welchen wir auf so mancherlei Weise überzeugt sind, wieder in Harmonie. Sie rechtfertigt die Gottheit, setzt die Tugend in ihren Adel ein, gibt der Schönheit ihren Glanz, der Wollust ihre Reizung, versüßt das Elend und macht selbst die Plagen dieses Lebens in unsern Augen verehrenswerth, indem wir alle Begebenheiten hienieden mit den unendlichen Reihen von Folgen vergleichen, die durch dieselben veranlaßt werden.

Eine Lehre, die mit so vielen bekannten und ausgemachten Wahrheiten in Harmonie steht, und durch welche wir so ungezwungen eine Menge von Schwierigkeiten gehoben sehen, findet uns sehr geneigt, sie anzunehmen, bedarf beinahe keines fernern Beweises. Denn wenn gleich von diesen Gründen einzeln genommen vielleicht keiner den höchsten Grad der Gewißheit mit sich führt: so überzeugen sie uns doch zusammengenommen mit einer so siegenden Gewalt, daß sie uns völlig beruhigen und alle unsere Zweifel aus dem Felde schlagen. Allein, mein lieber Sokrates, die Schwierigkeit ist, alle diese Gründe, so oft wir es wünschen, mit der gehörigen Lebhaftigkeit gegenwärtig zu haben, um ihre Harmonie mit Einleuchtung zu überschauen. Wir sind zu allen Zeiten und in allen

Umständen dieses Lebens ihres Beistandes benöthigt; aber nicht alle Zeiten, nicht alle Umstände dieses Lebens vergönnen uns die Ruhe und Besonnenheit der Seele, uns aller dieser Gründe lebhaft zu erinnern und die Kraft der Wahrheit zu fühlen, die ihrem Zusammenhange eingeflochten ist. So oft wir uns einen Theil derselben entweder gar nicht oder nicht mit der erforderlichen Lebhaftigkeit vorstellen, so verliert die Wahrheit von ihrer Stärke, und unsere Seelenruhe ist in Gefahr. Wenn aber jener Weg, den du, o Sokrates, einschlägst, uns durch eine einfache Reihe von unumstößlichen Gründen zur Wahrheit führt: so können wir hoffen, uns des Beweisthums zu versichern und ihn zu allen Zeiten in unserer Gewalt zu haben. Eine Kette deutlicher Schlüsse läßt sich leichter in die Gedanken zurückbringen als jene Uebereinstimmung der Wahrheiten, die gewissermaßen ihre eigene Gemüthsbeschaffenheit erfordert.

Aus dieser Ursache trage ich kein Bedenken, dir alle die Zweifel entgegenzusetzen, die der entschlossenste Leugner der Unsterblichkeit vorbringen könnte. Wo ich dich recht verstanden habe, so war dein Beweis etwa folgender: Seele und Körper stehen in der genauesten Verbindung; dieser wird allmählich in seine Theile aufgelöst, jene muß entweder vernichtet werden, oder Vorstellungen haben. Durch natürliche Kräfte kann nichts zernichtet werden; daher kann unsere Seele natürlicher Weise niemals aufhören, Begriffe zu haben. Wie aber, mein lieber Sokrates, wenn ich durch ähnliche Gründe bewiese, daß die Harmonie fortdauern müsse, wenn man auch die Leier zerbräche, oder daß die Symmetrie eines Gebäudes noch vorhanden sein müsse, wenn auch alle Steine voneinandergerissen und zu Staub zermalmt werden sollten? Die Harmonie sowol als die Symmetrie, würde ich sagen, ist etwas; nicht? Man würde mir dieses nicht leugnen. Jene steht mit der Leier und diese mit dem Gebäude in genauer Verbindung. Auch dieses müßte man zugeben. Vergleicht die Leier oder das Gebäude mit dem Körper, und die Harmonie oder Symmetrie mit der Seele: so haben wir erwiesen, daß das Saitenspiel länger dauern müsse als die Saiten, das Ebenmaß länger als das Gebäude. Nun ist dieses in Absicht auf die Harmonie und Symmetrie höchst ungereimt; denn da sie die Art und Weise der Zusammensetzung andeuten, so können sie nicht länger dauern als die Zusammensetzung selbst. Ein Gleiches läßt sich von der Gesundheit behaupten: sie ist eine Eigenschaft des gegliederten Körpers und nirgends anders anzutreffen, als wo die Verrichtungen dieser Glieder zur Erhaltung des Ganzen abzielen; sie ist eine Eigenschaft des Zusammengesetzten und verschwindet, wenn das Zusammengesetzte in seine Theile aufgelöst wird. Mit dem Leben hat es wahrscheinlicherweise eine ähnliche Bewandtniß.

Das Leben einer Pflanze hört auf, sobald die Bewegungen in den Theilen derselben zur Auflösung des Ganzen abzielen. Das Thier hat vor der Pflanze die Gliedmaßen der Sinne und die Empfindung, und endlich der Mensch die Vernunft voraus. Vielleicht ist diese Empfindung in den Thieren, und selbst die Vernunft des Menschen nichts als Eigenschaften des Zusammengesetzten, sowie Leben, Gesundheit, Harmonie u. s. w., die ihrer Natur und Beschaffenheit nach nicht länger dauern können als die Zusammensetzungen, von denen sie unzertrennlich sind. Reicht die Kunst des Baues hin, Pflanzen und Thieren Leben und Gesundheit zu geben, so kann eine höhere Kunst vielleicht dem Thiere Empfindung und dem Menschen Vernunft verleihen. Wir Blödsinnigen begreifen jenes so wenig als dieses. Des geringsten Blättchens kunstreiche Bildung übersteigt alle menschliche Vernunft, enthält Geheimnisse, die des Fleißes und der Scharfsinnigkeit unserer spätesten Nachkommen noch spotten werden: und wir wollen vorschreiben, was durch die Organisation erhalten werden kann, und was nicht? Wollen wir der Allmacht oder der Weisheit des Schöpfers Grenzen setzen? Eins von beiden, dächte ich, müssen wir nothwendig, wenn unsere Richtigkeit entscheiden soll, daß die Kunst des Allmächtigen selbst kein Vermögen, zu empfinden und zu denken, durch die Bildung der feinsten Materie hervorbringen könne.

Du siehst, mein lieber Sokrates, was deinen Schülern zur völligen unwankenden Ueberzeugung noch fehlt. Ist die Seele beim Leben etwas, das der Allmächtige außer dem Körper und seiner Bildung geschaffen und mit ihm verbunden hat, so hat es seine Richtigkeit, daß die Seele auch nach dem Tode fortdauern und Vorstellungen haben müsse; allein wer leistet für jenes die Gewähr? Die Erfahrung scheint vielmehr das Gegentheil auszusagen. Das Vermögen zu denken wird gebildet mit dem Körper, wächst mit demselben, und leidet mit demselben ähnliche Veränderungen. Jede Krankheit in dem Körper wird von Schwäche, Zerrüttung oder Unvermögen in der Seele begleitet. Vornehmlich stehen die Verrichtungen des Gehirns und der Eingeweide in so genauer Verbindung mit der Wirksamkeit des Denkungsvermögens, daß man sehr geneigt ist, beide aus einer Quelle herzuleiten und also das Unsichtbare durch das Sichtbare zu erklären; sowie man Licht und Wärme einer einzigen Ursache zuschreibt, weil sie in ihren Veränderungen so sehr übereinstimmen.

Simmias schwieg, und Cebes ergriff das Wort. Unser Freund Simmias, sprach er, scheint nur das sicher besitzen zu wollen, was ihm versprochen worden; ich aber, mein lieber Sokrates, möchte gern mehr haben, als du uns zugesagt. Wenn deine Beweise auch wider alle Einwürfe geschützt werden, so folgt doch nichts mehr

aus denselben, als daß unsere Seele nach dem Hintritt unsers Körpers fortdauert und Vorstellungen hat; aber wie fortdauert? Vielleicht so, wie sie im Schwindel, in einer Ohnmacht oder im Schlafe fortdauert. Die Seele des Schlafenden muß nicht ganz ohne Begriffe sein; die Gegenstände umher müssen durch schwächere Eindrücke auf seine Sinne wirken und in seiner Seele wenigstens schwache Empfindungen erregen, sonst würden stärkere und stärkere Eindrücke ihn nicht aufwecken können. Aber was sind dieses für Begriffe? Ein dunkles Gefühl ohne Bewußtsein, ohne Erinnerung, ein vernunftloser Zustand, in welchem wir uns des Vergangenen nicht erinnern und dessen wir uns auch in Zukunft nie wieder entsinnen. Sollte nun unsere Seele mit der Trennung von dem Leibe in eine Art von Schlaf oder Hinbrüten versinken und nie wieder aufwachen, was hätten wir durch ihre Fortdauer gewonnen? Ein vernunftloses Dasein ist von der Unsterblichkeit, die du hoffst, noch weiter entfernt als die Glückseligkeit der Thiere von der Glückseligkeit eines Gott erkennenden Geistes. Wenn das, was ihm nach dem Tode widerfährt, uns angehen, uns schon hienieden Furcht oder Hoffnung erregen soll, so müssen wir selbst, die wir uns allhier unserer bewußt sind, noch in jenem Leben dieses Selbstgefühl behalten und uns des Gegenwärtigen erinnern können. Wir müssen das, was wir sein werden, mit dem, was wir jetzt sind, vergleichen und darüber urtheilen können. Ja, wo ich dich recht verstanden, mein lieber Sokrates, so erwartest du nach dem Tode ein besseres Leben, eine größere Erleuchtung des Verstandes, edlere und erhabenere Bewegungen des Herzens, als dem beglücktesten Sterblichen auf Erden zutheil worden: worauf gründet sich diese schmeichelnde Hoffnung? Der Mangel alles klaren Bewußtseins ist für unsere Seele, wenigstens für eine kurze Zeit, ein nicht unmöglicher Zustand; hiervon überzeugt uns die tägliche Erfahrung. Wie, wenn ein solcher nach dem Tode in Ewigkeit fortdauern sollte? Zwar hast du uns vorhin gezeigt, daß alles Veränderliche unaufhörlich verändert werden müsse, und aus dieser Lehre leuchtet ein Strahl der Hoffnung, daß meine Besorgniß ungegründet sei. Denn wenn die Reihe der Veränderungen, die unserer Seele bevorstehen, ins Unendliche fortgeht, so ist höchst wahrscheinlich, daß sie nicht bestimmt sei, in Ewigkeit fortzusinken und von ihrer göttlichen Schönheit immer mehr und mehr zu verlieren; sondern daß sie sich, wenigstens mit der Zeit, auch erheben und die Stufe wieder einnehmen werde, auf welcher sie schon in der Schöpfung gestanden, nämlich eine Betrachterin der Werke Gottes zu sein. Und mehr als einen hohen Grad der Wahrscheinlichkeit braucht es nicht, uns in der Vermuthung zu bestärken, daß dem Tugendhaften ein besseres Leben bevorstehe. Indessen, mein lieber Sokrates, wünsche ich

auch diesen Punkt von dir berührt zu sehen, weil ich weiß, daß alle Worte, die du heute sprichst, sich tief in meine Seele eingraben und von unauslöschlichem Andenken sein werden.

Wir hörten alle aufmerksam zu und, wie wir uns nachher gestanden, nicht ohne Unwillen, daß man uns eine Lehre zweifelhaft und ungewiß machte, von welcher wir so sehr überzeugt zu sein glaubten. Nicht nur diese Lehre, sondern alles, was wir wußten und glaubten, schien uns damals ungewiß und schwankend zu werden, da wir sahen, daß entweder wir die Gabe nicht besitzen Wahrheit von Irrthum zu unterscheiden, oder daß sie an und für sich selbst nicht zu unterscheiden sein müßten.

Echekrates. Mich wundert es nicht, mein lieber Phädon, daß ihr so dachtet; mir selbst ward, indem ich dir zuhörte, nicht anders zu Muthe. Die Gründe des Sokrates hatten mich völlig überführt, und ich schien versichert, daß ich sie niemals würde in Zweifel ziehen können; allein des Simmias Einwurf machte mich wieder zweifelhaft, und ich erinnere mich, daß ich vormals eben der Meinung gewesen, daß die Kraft zu denken eine Eigenschaft des Zusammengesetzten sein und ihren Grund in einer feinen Organisation oder Harmonie der Theile haben könne. Aber sage mir, lieber Phädon, wie hat Sokrates diese Einwürfe aufgenommen? ward er so verdrießlich darüber als ihr, oder begegnete er ihnen mit seiner gewöhnlichen Sanftmuth? und hat seine Antwort euch Genüge gethan, oder nicht? Ich möchte dieses alles gern so umständlich als möglich von dir vernehmen.

Phädon. Habe ich den Sokrates jemals bewundert, mein lieber Echekrates, so war es gewiß bei dieser Gelegenheit. Daß er eine Widerlegung in Bereitschaft hatte, ist eben nichts Unerwartetes von ihm. Was mir bewundernswürdig schien, war erstlich die Gütigkeit, Freundlichkeit und Sanftmuth, womit er das Vernünfteln dieser jungen Leute aufgenommen, sodann, wie schnell er gemerkt, was für Eindrücke die Einwürfe auf uns gemacht, wie er uns zu Hülfe eilte, wie er uns gleichsam von der Flucht zurückrief, zur Gegenwehr aufmunterte und selbst zum Streite anführte.

Echekrates. Wie war dieses?

Phädon. Das will ich dir erzählen. Ich saß ihm zur Rechten neben dem Bette auf einem niedrigen Sessel, er aber etwas höher als ich. Er ergriff mein Haupt und streichelte mir die Haare, die in den Nacken herunterhangen; wie er denn gewohnt war, zuweilen mit meinen Locken zu spielen. Morgen, sprach er, Phädon, dürftest du wol diese Locken auf das Grab eines Freundes streuen. — Allem Ansehen nach, erwiderte ich. — O, thue es nicht! versetzte er. — Warum denn das? fragte ich. — Noch heute, fuhr er fort, müssen wir beide unser Haar abschneiden, wenn

unser schönes Lehrgebäude so dahinstirbt, und wir nicht im Stande sind es wieder aufzuwecken. Und wenn ich an deiner Stelle wäre, und man hätte mir eine solche Lehre zu Grunde gerichtet, so würde ich, wie jener Argiver, ein Gelübde thun, nicht eher mein Haupthaar wieder wachsen zu lassen, bis ich des Simmias und Cebes Gegengründe besiegt hätte. — Man pflegt zu sagen, sprach ich, „Hercules selbst richtet wider zwei nichts aus.“ — So rufe denn, weil es noch helle ist, mich, deinen Jolaus, zu Hülfe, versetzte er. — Gut, sprach ich, ich will dich zu Hülfe rufen, aber nicht wie Hercules seinen Jolaus, sondern wie Jolaus den Hercules. — Das thut nichts zur Sache, erwiderte er. Vor allen Dingen müssen wir uns vor einem gewissen Fehltritt in Acht nehmen. — Vor welchem? fragte ich. — Daß wir nicht Vernunfthasser werden, sprach er, sowie gewisse Leute Menschenhasser werden. — Kein größeres Unglück könnte uns widerfahren! — Der Vernunfthaß und der Menschenhaß pflegen auf eine ähnliche Weise zu entstehen. Der Menschenhaß nämlich entsteht insgemein, wenn man anfangs ein blindes Vertrauen in jemand setzt und ihn in allen Stücken für einen getreuen, aufrichtigen und rechtschaffenen Menschen hält, sodann aber erfährt, daß er weder aufrichtig noch rechtschaffen sei; besonders wenn uns dieses zu wiederholten malen und sogar in Ansehung derer begegnet, die wir für unsere besten und vertrautesten Freunde gehalten. Alsdann wird man misvergnügt, wirft seinen Haß auf alle Menschen ohne Unterschied und traut niemand mehr die mindeste Rechtschaffenheit zu. Hast du nicht bemerkt, daß es also zu gehen pflegt? — Sehr oft, antwortete ich. — Ist dieses aber nicht schändlich? und heißt es nicht, ohne die geringste Einsicht in die menschliche Natur von der menschlichen Gesellschaft Nutzen haben wollen? Wer nicht ganz ohne Nachdenken ist, findet hierin gar leicht die Mittelstraße, die in der That auch die Wahrheit für sich hat. Der vollkommen guten oder bösen Menschen sind nur sehr wenige. Die mehrsten halten ungefähr das Mittel zwischen beiden Grenzen. — Wie sagst du? fragte ich. — Sowie etwa, sprach er, in Ansehung der Größten und Kleinsten oder der übrigen Eigenschaften. Was ist seltener als ein Mensch, ein Hund oder ein anderes Geschöpf, das sehr groß oder sehr klein, sehr schnell oder sehr langsam, außerordentlich schön, häßlich, schwarz, weiß u. s. w. sei? Und hast du nicht auch bemerkt, daß in allen diesen Dingen das Aeußerste an beiden Seiten wenig und selten, das Mittelmäßige hingegen am allerhäufigsten angetroffen wird? — Mich dünkt es, sprach ich. — Meinst du nicht, versetzte er, wenn auf die äußerste Nichtswürdigkeit ein Preis gesetzt würde, daß sehr wenige Menschen denselben verdienen würden? — Wahrscheinlicherweise, antwortete ich. — Höchst wahrscheinlicherweise, fuhr er fort.

Jedoch in diesem Punkte findet sich zwischen der Vernunft und zwischen dem menschlichen Geschlechte vielmehr eine Unähnlichkeit als eine Aehnlichkeit, und ich bin durch deine Fragen auf diesen Abweg verleitet worden. Die Aehnlichkeit ist aber alsdann zu sehen, wenn jemand ohne gehörige Untersuchung und ohne Einsicht in die Natur der menschlichen Vernunft irgendeinen Schluß für wahr und bündig hält und kurz darauf ihn wiederum unwahr zu finden glaubt, er möchte es nun an und für sich selbst sein oder nicht, vornehmlich wenn dieses, sowie vorhin in Ansehung der Freundschaft, sich öfters zugetragen. Alsdann ergeht es ihm wie jenen berüchtigten Tausendkünstlern, die so lange, was man nur will, verfechten und widerlegen, bis sie sich einbilden, die weisesten unter den Sterblichen, ja die einzigen zu sein, die da wahrgenommen, daß die Vernunft wie alle übrigen Dinge auf Erden nichts Sicheres und Zuverlässiges habe, sondern daß alles wie auf dem Euripus im Meerstrudel auf- und niederschwanke und keinen Augenblick an seiner vorigen Stelle bleibe. — Es ist wahr, sagte ich.

Wie aber, mein lieber Phädon, fuhr er fort, gesetzt die Wahrheit sei an und für sich nicht nur zuverlässig und unveränderlich, sondern auch dem Menschen nicht ganz unerforschlich, und es ließe jemand von dergleichen Vorspiegelungen von Gründen und Gegengründen, die sich einander aufheben, dahin verleiten, daß er nicht sich und seiner Unfähigkeit die Schuld gäbe, sondern aus Unwillen sie lieber der Vernunft selbst zur Last legte und die übrige Zeit seines Lebens alle Vernunftgründe haßte und verabscheute, alle Wahrheit und alle Erkenntniß ferne von sich sein ließe: wäre das Unglück dieses Menschen nicht bejammernswerth? — Beim Jupiter! antwortete ich, sehr bejammernswerth. — Wir müssen also fürs erste diesen Irrthum zu vermeiden und uns zu überzeugen suchen, daß nicht die Wahrheit selbst ungewiß und schwankend, sondern unser Verstand öfters zu schwach sei, dieselbe festzuhalten und sich ihrer zu bemeistern, damit wir unsere Kräfte und unsern Muth verdoppeln und immer neue Angriffe wagen müssen. Wir alle sind dazu verpflichtet, meine Freunde, ihr des bevorstehenden Lebens, und ich des Todes halber; ja ich habe sogar einen Bewegungsgrund dazu, der ziemlich, nach gemeiner unwissender Leute Denkungsart, mehr rechtsüchtig als wahrheitliebend scheinen dürfte. Wenn diese etwas Zweifelhaftes zu untersuchen haben, so bekümmern sie sich wenig, wie die Sache an sich selber beschaffen sei, wenn sie nur Recht und ihre Meinungen von den Anwesenden Beifall erhalten. Ich werde von diesen Leuten nur in einem Punkte unterschieden sein. Denn daß ich die Anwesenden von meiner Meinung überführe, ist bei mir nur eine Nebenabsicht; meine vornehmste Sorge geht dahin, mich selbst zu bereden, daß sie der

Wahrheit gemäß sei, weil ich gar zu großen Vortheil dabei finde. Denn siehe, liebster Freund, ich mache folgenden Schluß: Ist die Lehre, die ich vortrage, gegründet, so thue ich wohl, daß ich mich davon überzeuge; ist aber den Verstorbenen keine Hoffnung mehr übrig, so gewinne ich wenigstens dieses, daß ich meinen Freunden noch vor meinem Tode nicht durch Klagen beschwerlich falle. Ich ergötze mich zuweilen an dem Gedanken, daß alles, was dem gesammten menschlichen Geschlechte wirklichen Trost und Vortheil bringen würde wenn es wahr wäre, schon deswegen sehr viel Wahrscheinlichkeit für sich habe daß es wahr sei. Wenn die Zweifelsüchtigen wider die Lehre von Gott und der Tugend vorwenden, sie sei eine blos politische Erfindung, die zum Besten der menschlichen Gesellschaft erdacht worden, so möchte ich ihnen allezeit zurufen: o meine Freunde, erdenkt einen Lehrbegriff, welcher der menschlichen Gesellschaft so unentbehrlich ist, und ich wette, daß er wahr sei. Das menschliche Geschlecht ist zur Geselligkeit, sowie jedes Glied zur Glückseligkeit berufen. Alles, was auf eine allgemeine, sichere und beständige Weise zu diesem Endzweck führen kann, ist unstreitig von dem weisen Urheber aller Dinge als ein Mittel gewählt und hervorgebracht worden. Diese schmeichelhaften Vorstellungen haben ungemein viel Tröstliches und zeigen uns das Verhältniß zwischen dem Schöpfer und dem Menschen in dem erquickendsten Lichte, daher ich nichts so sehr wünsche, als mich von der Wahrheit derselben zu überzeugen. Jedoch es wäre nicht gut, wenn meine Unwissenheit hierüber noch lange dauern sollte. Nein, ich werde bald davon befreit werden.

In dieser Verfassung, Simmias und Cebes, wende ich mich zu euern Einwürfen. Ihr, meine Freunde, wenn ihr meinem Rathe folgen wollt, so seht mehr auf die Wahrheit als auf den Sokrates. Findet ihr, daß ich der Wahrheit getreu bleibe, so gebt mir Beifall; wo nicht, so widersetzt euch ohne die geringste Nachsicht, damit ich nicht, aus gar zu guter Meinung, euch und mich selbst hintergehe und wie eine Biene, die ihren Stachel zurückläßt, von euch scheide.

Wohlan, meine Freunde, merkt auf und erinnert mich, wo ich etwas von euern Gründen auslassen oder unrichtig vortragen würde. Simmias räumt ein, daß unser Denkungsvermögen entweder für sich geschaffen sein, oder durch die Zusammensetzung und Bildung des Körpers hervorgebracht werden muß. Nicht? — Richtig. — In dem ersten Falle, wenn die Seele nämlich als ein für sich geschaffenes unkörperliches Ding zu betrachten ist, billigt er ferner die Reihe von Vernunftschlüssen, durch welche wir bewiesen, daß sie nicht mit dem Körper aufhören, durchaus nicht anders vergehen könne als durch den allmächtigen Wink ihres Urhebers. Wird

dieses noch zugegeben, oder steht unter euch jemand an? — Wir stimmten alle willig ein. — Und daß dieser allgütige Urheber kein Werk seiner Hände jemals zernichte: soviel ich mich erinnere, hat auch hieran niemand gezweifelt. — Niemand. — Aber dieses befürchtet Simmias: vielleicht ist unser Vermögen zu empfinden und zu denken kein für sich erschaffenes Wesen, sondern, wie die Harmonie, wie die Gesundheit oder wie das Leben der Pflanzen und der Thiere, die Eigenschaft eines künstlich gebildeten Körpers. War es nicht dieses, was du besorgtest? — Eben dieses, mein Sokrates. — Wir wollen sehen, sprach er, ob dasjenige, was wir von unserer Seele wissen und, so oft wir wollen, erfahren können, nicht deine Besorgniß unmöglich macht. Was geschieht bei der künstlichen Bildung oder Zusammensetzung der Dinge? werden da nicht gewisse Dinge näher zusammengebracht, die vorhin voneinander entfernt waren? — Allerdings. — Sie sind vorhin mit andern in Verbindung gewesen, und nunmehr werden sie unter sich verbunden und machen die Bestandtheile des Ganzen aus, das wir ein Zusammengesetztes nennen. — Gut. — Durch diese Verbindung der Theile entsteht erstlich in der Art und Weise, wie diese Bestandtheile nebeneinander sind, eine gewisse Ordnung, die mehr oder weniger vollkommen ist. — Richtig. — Sodann werden auch die Kräfte und Wirksamkeiten der Bestandtheile durch die Zusammensetzung mehr oder weniger verwandelt, nachdem sie durch Wirkung und Gegenwirkung bald gehemmt, bald befördert, und bald in ihrer Richtung verändert werden. Nicht? — Es scheint. — Der Urheber einer solchen Zusammensetzung sieht bald einzig und allein auf das Nebeneinandersein der Theile, z. B. bei der Wohlgereimtheit und dem Ebenmaße in der Baukunst, wo nichts als diese Ordnung des Nebeneinanderseienden in Betrachtung kommt; bald hingegen geht seine Absicht auf die veränderte Wirksamkeit der Bestandtheile und die daraus erfolgte Kraft des Zusammengesetzten, wie bei einigen Triebwerken und Maschinen; ja es gibt dergleichen, wo man deutlich sieht, daß der Künstler sein Absehen auf beides, auf die Ordnung der Theile und auf die Abänderung ihrer Wirksamkeit zugleich gerichtet hat. — Der menschliche Künstler, sprach Simmias, vielleicht etwas selten, aber der Urheber der Natur scheint diese Absichten allezeit auf das allervollkommenste verbunden zu haben. — Vortrefflich! versetzte Sokrates. Jedoch ich verfolge diese Nebenbetrachtung nicht weiter. Sage mir nur dieses, mein Simmias, kann durch die Zusammensetzung eine Kraft im ganzen entstehen, die nicht in der Wirksamkeit der Bestandtheile ihren Grund hat? — Wie meinst du, mein Sokrates? — Wenn alle Theile der Materie ohne Wirkung und Widerstand in einer todten Ruhe nebeneinanderlägen, würde die künstlichste Ordnung und Versetzung der-

selben im ganzen irgendeine Bewegung, einen Widerstand, überhaupt eine Kraft hervorbringen können? — Es scheint nicht, antwortete Simmias; aus unwirksamen Theilen kann wol kein wirksames Ganzes zusammengesetzt werden. — Gut, sprach er, wir können diesen Grundsatz also annehmen. Allein wir bemerken gleichwol, daß in dem Ganzen Uebereinstimmung und Ebenmaß angetroffen werden kann, obgleich jeder Bestandtheil für sich weder Harmonie noch Ebenmaß hat: wie geht dieses zu? Kein einzelner Laut ist harmonisch, und gleichwol machen viele zusammen eine Harmonie aus. Ein wohlgeordnetes Gebäude kann aus Steinen bestehen, die weder Ebenmaß noch Regelmäßigkeit haben. Warum kann ich hier aus unharmonischen Theilen ein harmonisches Ganzes, aus regellosen Theilen ein höchst regelmäßiges Ganzes zusammensetzen? — O, dieser Unterschied ist handgreiflich, versetzte Simmias. Ebenmaß, Harmonie, Regelmäßigkeit, Ordnung u. s. w. können ohne Mannichfaltigkeit nicht gedacht werden, denn sie bedeuten das Verhältniß verschiedener Eindrücke, wie sie sich uns, zusammengenommen und in Vergleichung gegeneinander, darstellen. Es gehört also zu diesen Begriffen ein Zusammennehmen, eine Vergleichung mannichfaltiger Eindrücke, die zusammen ein Ganzes ausmachen, und sie können daher den einzelnen Theilen unmöglich zukommen. — Fahre fort, mein lieber Simmias, rief Sokrates mit einem innern Wohlgefallen über die Scharfsinnigkeit seines Freundes; sage uns auch dieses: wenn jeder einzelne Laut nicht einen Eindruck in das Gehör machen sollte, würde aus vielen wol eine Harmonie entstehen können? — Unmöglich. — So auch mit dem Ebenmaße. Jeder Theil muß in das Auge wirken, wenn aus vielen das, was wir Ebenmaß nennen, entstehen soll. — Nothwendigerweise. — Wir sehen also auch hier, daß im ganzen keine Wirksamkeit entstehen kann, wovon der Grund nicht in den Bestandtheilen anzutreffen, und daß alles übrige, was aus den Eigenschaften der Elemente und Bestandtheile nicht fließt, wie die Ordnung, Symmetrie u. s. w., einzig und allein in der Art der Zusammensetzung zu suchen sei. Sind wir von diesem Satze überzeugt, meine Freunde? — Vollkommen.

Es kommt also bei jeder, auch der allerkünstlichsten Zusammensetzung der Dinge zweierlei zu betrachten vor: erstlich die Folge und Ordnung der Bestandtheile in der Zeit oder im Raume; sodann die Verbindung der ursprünglichen Kräfte und die Art und Weise, wie sie sich im Zusammengesetzten äußern. Durch die Anordnung und Lage der Theile werden zwar die Wirkungen der einfachen Kräfte eingeschränkt, bestimmt und abgeändert, aber niemals kann durch die Zusammensetzung eine Kraft oder Wirksamkeit erhalten werden, deren Ursprung nicht in den Grundtheilen zu suchen

ist. Ich verweile mich hier ein wenig bei diesen subtilen Grundbetrachtungen, meine Freunde, wie ein Wettläufer, der zu verschiedenen malen ansetzt, um alsdann mit vermehrtem Triebe fortzueilen, sich um das Ziel herumzuschwenken und, wenn die Götter Glück und Ruhm beschieden, den Sieg davonzutragen. Erwäge es mit mir, mein lieber Simmias: wenn unser Vermögen zu empfinden und zu denken kein für sich erschaffenes Wesen, sondern eine Eigenschaft des Zusammengesetzten sein soll, muß es nicht entweder wie Harmonie und Ebenmaß aus einer gewissen Lage und Ordnung der Theile erfolgen, oder wie die Kraft des Zusammengesetzten seinen Ursprung in der Wirksamkeit der Bestandtheile haben? — Allerdings, da, wie wir gesehen, kein drittes sich gedenken läßt. — In Ansehung der Harmonie haben wir gesehen, daß z. B. jeder einzelne Laut nichts Harmonisches hat und die Uebereinstimmung blos in Gegeneinanderhaltung und Vergleichung verschiedener Laute bestehe. Nicht? — Richtig. — Eine gleiche Bewandtniß hat es mit der Symmetrie und Regelmäßigkeit eines Gebäudes: sie besteht in der Zusammenfassung und Vergleichung vieler einzelnen unregelmäßigen Theile. Dieses ist nicht zu leugnen.

Aber diese Vergleichung und Gegeneinanderhaltung, ist sie wol etwas anderes als die Wirkung des Denkungsvermögens? und wird sie außer dem denkenden Wesen irgendwo in der Natur anzutreffen sein? — Simmias wußte nicht, was er hierauf antworten sollte. — In der undenkenden Natur, fuhr Sokrates fort, folgen einzelne Laute, einzelne Steine auf- und nebeneinander. Wo ist hier Harmonie, Symmetrie oder Regelmäßigkeit? Wenn kein denkendes Wesen hinzukommt, das die mannichfaltigen Theile zusammennimmt, gegeneinanderhält und in dieser Vergleichung eine Uebereinstimmung wahrnimmt, so weiß ich sie nirgend zu finden; oder weißt du, mein lieber Simmias, in der seelenlosen Natur ihre Spur aufzusuchen? — Ich muß mein Unvermögen bekennen, war seine Antwort, ob ich gleich merke, wohin dieses abzielt. — Eine glückliche Vorbedeutung, rief Sokrates, wenn dem Gegner selbst seine Niederlage ahnt! Antworte mir indessen unverdrossen, mein Freund, denn du hast keinen geringen Theil an dem Siege, den wir über dich selbst zu erhalten hoffen. Kann der Ursprung einer Sache aus ihren eigenen Wirkungen erklärt werden? Kann der Schatten, den ein Baum wirft, für die Erzeugungsursache dieses Baums oder der wohlriechende Duft für die Ursache der Blume angegeben werden? — Auf keinerlei Weise. — Ordnung, Ebenmaß, Harmonie, Regelmäßigkeit, überhaupt alle Verhältnisse, die ein Zusammennehmen und Gegeneinanderhalten des Mannichfaltigen erfordern, sind Wirkungen des Denkungsvermögens. Ohne Hinzuthun des denkenden Wesens, ohne Vergleichung und Gegeneinanderhaltung der

mannichfaltigen Theile ist das regelmäßigste Gebäude ein bloßer Sandhaufen und die Stimme der Nachtigall nicht harmonischer als das Aechzen der Nachteule. Ja ohne diese Wirkung gibt es in der Natur kein Ganzes, das aus vielen außereinander seienden Theilen besteht; denn diese Theile haben ein jeder sein eigenes Dasein, und sie müssen gegeneinander gehalten, verglichen und in Verbindung betrachtet werden, wenn sie ein Ganzes ausmachen sollen.

Das denkende Vermögen und dieses allein in der ganzen Natur ist fähig, durch eine innerliche Thätigkeit Vergleichungen, Verbindungen und Gegeneinanderhaltungen wirklich zu machen, daher der Ursprung alles Zusammengesetzten, der Zahlen, Größen, Symmetrie, Harmonie u. s. w., insoweit sie ein Vergleichen und Gegeneinanderhalten erfordern, einzig und allein in dem denkenden Vermögen zu suchen sein muß. Und da dies zugegeben wird, so kann ja dieses Denkungsvermögen selbst, die Ursache aller Vergleichung und Gegeneinanderhaltung, unmöglich aus diesen seinen eigenen Verrichtungen entspringen, unmöglich in einem Verhältniß wie Harmonie und Symmetrie, unmöglich in einem Ganzen bestehen, das aus außereinander seienden Theilen zusammengesetzt ist; denn alle diese Dinge setzen die Wirkungen und Verrichtungen des denkenden Wesens voraus, und können nicht anders als durch dieselben wirklich werden. — Dieses ist sehr deutlich, versetzte Simmias. — Da ein jedes Ganzes, das aus Theilen, die außereinander sind, besteht, ein Zusammennehmen und Vergleichen dieser Theile voraussetzt, dieses Zusammennehmen und Vergleichen aber die Verrichtung eines Vorstellungsvermögens sein muß, so kann ich den Ursprung dieses Vorstellungsvermögens selbst nicht in ein Ganzes setzen, das aus solchen auseinander seienden Theilen besteht, ohne eine Sache durch ihre eigenen Verrichtungen entstehen zu lassen. Und eine solche Ungereimtheit haben die Fabeldichter selbst, so viel ich weiß, noch niemals gewagt. Niemand hat noch den Ursprung einer Flöte in das Zusammenstimmen ihrer Töne, oder den Ursprung des Sonnenlichts in den Regenbogen gesetzt. — Wie ich vermerke, mein lieber Sokrates, ist nunmehr auch der Ueberrest unsers Zweifels dahin. — Er verdient indessen besonders erwogen zu werden, erwiderte jener, wenn ich anders durch diese dornichten Untersuchungen eure Geduld nicht ermüde. — Wage es immer, Freund, rief ihm Kriton zu, auch die Geduld dieser auf die Probe zu setzen. Du hast der meinigen wenigstens nicht geschont, als ich auf die Ausführung eines Vorschlags drang. . .

Nichts von einer Sache, fiel ihm Sokrates in das Wort, die nunmehr ihre zuverlässige Richtigkeit hat. Wir haben hier Dinge zu untersuchen, die noch dem Zweifel unterworfen zu sein scheinen. Zwar dieses nicht mehr, daß unser Vermögen zu empfinden und zu

denken in der Lage, Bildung, Ordnung und Harmonie körperlicher Bestandtheile zu suchen sein sollte; dieses haben wir, ohne weder der Allmacht noch der Weisheit Gottes zu nahe zu treten, als unmöglich verworfen. Aber vielleicht ist dieses denkende Vermögen eine von den Thätigkeiten des Zusammengesetzten, wie die Kraft der Bewegung, der Ausdehnung, des Zusammenhängens u. s. w., die von der Lage und Bildung der Theile wesentlich unterschieden und dennoch nirgend anders als im Zusammengesetzten anzutreffen sind? Ist dieses nicht der einzige Ueberrest des Zweifels, den wir bestreiten, mein werther Simmias? — Richtig. — Wir wollen also diesen Fall setzen, fuhr Sokrates fort, und annehmen, unsere Seele sei eine Wirksamkeit des Zusammengesetzten. Wir haben gefunden, daß alle Wirksamkeiten des Zusammengesetzten aus den Kräften der Bestandtheile fließen müssen; werden also, nach unserer Voraussetzung, die Bestandtheile des denkenden Körpers nicht Kräfte haben müssen, aus denen im Zusammengesetzten das Vermögen zu denken resultirt? — Allerdings. — Aber die Kräfte dieser Bestandtheile, von welcher Natur und Beschaffenheit wollen wir sie annehmen? sollen sie der denkenden Thätigkeit ähnlich oder unähnlich sein? — Diese Frage begreife ich nicht recht, war Simmias' Antwort. — Eine einzelne Silbe, sprach Sokrates, hat mit der ganzen Rede dieses gemein, daß sie vernehmlich ist; aber die ganze Rede hat einen Verstand, die Silbe keinen. Nicht? — Richtig. — Indem also jede Silbe nur ein zwar vernehmliches, aber verstandleeres Gefühl erregt, so entspringt aus ihrem Inbegriffe dennoch ein verständiger Sinn, der auf unsere Seele wirkt. Allhier entspringt die Wirksamkeit des Ganzen aus den Kräften der Theile, die ihr unähnlich sind. — Dieses läßt sich begreifen. — In Ansehung der Harmonie, Ordnung und Schönheit haben wir ein Gleiches wahrgenommen. Das Wohlgefallen, das sie in der Seele wirken, entspringt aus den Eindrücken der Bestandtheile, deren jeder weder Wohlgefallen noch Misfallen erregen kann. — Gut. — Abermals ein Beispiel, daß die Thätigkeit des Ganzen aus Kräften der Bestandtheile, die ihr unähnlich sind, entspringen könne. — Ich gebe es zu. — Ich weiß nicht, ob ich nicht vielleicht zu weit gehe, mein Freund, aber ich stelle mir vor, alle Thätigkeiten körperlicher Dinge können aus solchen Kräften des Urstoffs entspringen, die ihnen ganz unähnlich sind. Die Farbe z. B. kann vielleicht in solche Eindrücke aufgelöst werden, die nichts Gefärbtes haben, und die Bewegung selbst entspringt vielleicht aus ursprünglichen Kräften, die nichts weniger als Bewegung sind. — Dieses würde einen Beweis erfordern, sprach Simmias. — Es ist aber vor jetzt nicht nöthig, daß wir uns hierbei aufhalten, sprach jener; es ist genug, daß ich durch Beispiele erläutert, was ich unter den Worten verstehe: die Wirk-

samkeit eines Ganzen könne aus Kräften der Bestandtheile, die ihr unähnlich sind, entspringen. Ist dieses nunmehr deutlich? — Vollkommen.

Nach unserer Voraussetzung also würden die Kräfte der Bestandtheile entweder selbst Vorstellungskräfte und also der Kraft des Ganzen, die aus ihnen entspringen soll, ähnlich, oder von einer ganz andern Beschaffenheit und daher unähnlich sein. Gibt es ein drittes? — Unmöglich. — Antworte mir aber auch auf dieses, mein Lieber: Wenn aus einfachen Kräften eine von ihnen verschiedene Kraft im Zusammengesetzten entspringen soll, wo kann diese neuentstandene Kraft anzutreffen sein? Außer dem denkenden Wesen sind die Kräfte des Ganzen nichts anderes als die einzelnen Kräfte der einfachen Bestandtheile, wie sie sich durch Wirkungen und Gegenwirkungen einander abändern und einschränken. Nun kann durch Wirkung und Gegenwirkung keine Kraft entspringen, die diesen Wirkungs- und Gegenwirkungskräften unähnlich sei. Wenn wir also etwas Unähnliches im ganzen erhalten wollen, so müssen wir abermals unsere Zuflucht zu dem denkenden Wesen nehmen, das die Kräfte in Verbindung und zusammengenommen sich anders vorstellt, als es dieselben einzeln und ohne Verbindung denken würde. Ein Beispiel hiervon sieht man, außer der Harmonie, auch an den Farben. Bringt zwei verschiedene Farben in einen so kleinen Raum zusammen, daß sie das Auge nicht unterscheiden kann, so werden sie außer uns noch immer getrennt und eine jede für sich bleiben; aber unsere Empfindung wird sich gleichwol aus denselben eine dritte zusammensetzen, die mit jenen nichts gemein hat. Eine ähnliche Beschaffenheit hat es mit dem Geschmack und, wo ich nicht irre, mit allen unsern Fühlungen und Empfindungen überhaupt. Sie können durch die Zusammensetzung und Verbindung zwar an und für sich nicht anders werden als sie einzeln sind, wol aber dem denkenden Wesen, das sie nicht deutlich auseinandersetzen kann, anders scheinen als sie ohne Verbindung scheinen würden. — Dieses kann zugegeben werden, sprach Simmias. — Kann also das denkende Wesen seinen Ursprung in einfachen Kräften haben, die nicht denkend sind? — Unmöglich, da wir vorhin gesehen, daß das Vermögen zu denken in keinem Ganzen, das aus vielen Theilen besteht, seinen Ursprung haben könne. — Ganz recht, erwiderte Sokrates; das Zusammennehmen der einfachen Kräfte, aus welchen eine unähnliche Kraft des Zusammengesetzten entspringen soll, setzt ein denkendes Wesen voraus, dem sie in Verbindung anders scheinen als sie sind; daher kann aus diesem Zusammennehmen, aus dieser Verbindung unmöglich das denkende Wesen entspringen.

Wenn also das Empfinden und Denken, mit einem Worte das Vorstellen eine Kraft des Zusammengesetzten sein soll, müssen die

Kräfte der Bestandtheile nicht der Kraft des Ganzen ähnlich und folglich gleichfalls Vorstellungskräfte sein? — Wie wäre es anders möglich, nachdem es kein drittes geben kann? — Und die Theile dieser Bestandtheile, so weit nur immer die Theilbarkeit reichen kann, müssen diese nicht auch dergleichen Vorstellungsthätigkeiten haben? — Unstreitig, da jeder Bestandtheil wieder ein Ganzes ist, das aus kleinern Theilen besteht, und unsere Vernunftschlüsse so lange fortgesetzt werden können, bis wir auf Grundtheile kommen, die einfach sind und nicht aus vielen bestehen. — Sage mir, mein lieber Simmias, finden wir nicht in unserer Seele eine fast unendliche Menge von Begriffen, Erkenntnissen, Neigungen, Leidenschaften, die uns unaufhörlich beschäftigen? — Allerdings. — Wo wären diese in den Theilen anzutreffen? Entweder zerstreut, einige in diesem, andere in jenem, ohne jemals wiederholt zu werden, oder es gibt wenigstens ein Einziges unter ihnen, das alle diese Erkenntnisse, Begierden und Abneigungen, so viel ihrer in unserer Seele anzutreffen, vereinigt und in sich faßt? — Nothwendig eins von beiden, gab Simmias zur Antwort, und wie mich dünkt dürfte der erste Fall unmöglich sein, denn alle Vorstellungen und Neigungen unsers Geistes sind so innerlich verknüpft und vereinigt, daß sie nothwendig auch irgendwo unzertrennt zugegen sein müssen. — Du eilst mir mit starken Schritten entgegen, mein lieber Simmias. Wir würden weder uns erinnern, noch überlegen, noch vergleichen, noch denken können, ja wir würden nicht einmal die Person sein, die wir vor einem Augenblick gewesen, wenn unsere Begriffe unter vielen vertheilt und nicht irgendwo zusammen in ihrer genauesten Verbindung anzutreffen wären. Wir müssen also wenigstens eine Substanz annehmen, die alle Begriffe der Bestandtheile vereinigt, und diese Substanz, wird sie aus Theilen zusammengesetzt sein können? — Unmöglich, sonst brauchen wir wieder ein Zusammennehmen und Gegeneinanderhalten, damit aus den Theilen ein Ganzes werde, und wir kommen wiederum dahin, wo wir ausgegangen sind. — Sie wird also einfach sein? — Nothwendig. — Auch unausgedehnt? denn das Ausgedehnte ist theilbar, und das Theilbare nicht einfach. — Richtig. — Es gibt also in unserm Körper wenigstens eine einzige Substanz, die nicht ausgedehnt, nicht zusammengesetzt, sondern einfach ist, eine Vorstellungskraft hat und alle unsere Begriffe, Begierden und Neigungen in sich vereinigt. Was hindert uns, diese Substanz Seele zu nennen? — Es ist gleichviel, vortrefflicher Freund, erwiderte Simmias, welchen Namen wir ihr geben; genug, daß mein Einwurf bei ihr nicht stattfindet, und alle deine Vernunftschlüsse, die du für die Unvergänglichkeit des denkenden Wesens vorgebracht, nunmehr unumstößlich sind.

Laßt uns noch dieses in Erwägung ziehen, versetzte jener: Wenn

viele dergleichen Substanzen in einem menschlichen Körper zusammen wären, ja wenn wir alle Grundelemente unsers Körpers für Substanzen von dieser Natur halten wollten, würden dadurch meine Vernunftgründe für die Unvergänglichkeit etwas von ihrer Bindigkeit verlieren? Oder würde uns eine solche Voraussetzung nicht vielmehr nöthigen, statt Eines unvergänglichen Geistes viele zu gestatten und also mehr einzuräumen, als wir zu unserm Vorhaben verlangten? Denn eine jede von diesen Substanzen würde, wie wir vorhin gesehen, den ganzen Inbegriff aller Vorstellungen, Wünsche und Begierden, den ganzen Menschen in sich fassen, und also, was den Umfang der Erkenntniß betrifft, würde ihre Kraft nicht eingeschränkter sein können, als die Kraft des Ganzen. — Unmöglich eingeschränkter. — Und wie an Deutlichkeit, Wahrheit, Gewißheit und Leben der Erkenntniß? Setze viele verworrene, mangelhafte und schwankende Begriffe nebeneinander, wird dadurch ein aufgeklärter, vollständiger und bestimmter Begriff hervorgebracht? — Es scheint nicht. — Wo nicht ein Geist hinzukommt, der sie vergleicht und durch Nachdenken und Ueberlegen sich eine vollkommenere Erkenntniß aus denselben selbst bildet, so hören sie in Ewigkeit nicht auf, viele verworrene, mangelhafte und schwankende Begriffe zu sein. — Richtig. — Die Bestandtheile der denkenden Materie würden also Vorstellungen haben müssen, die ebenso deutlich, ebenso wahr, ebenso vollkommen sind als die Vorstellungen des Ganzen; denn aus weniger deutlichen, weniger wahren u. s. w. läßt sich keine Erkenntniß durch Zusammensetzen herausbringen, die einen größern Grad von diesen Vollkommenheiten haben sollte. — Dieses ist nicht zu leugnen. — Heißt aber dieses nicht, statt Eines vernünftigen Geistes, den wir in jeden menschlichen Körper setzen wollten, ganz ohne Noth eine unzählige Menge derselben annehmen? — Freilich. — Und diese Menge der denkenden Substanzen selbst wird sich wahrscheinlicherweise an Vollkommenheit einander nicht gleich sein; denn dergleichen unnütze Vervielfältigungen finden in diesem wohlgeordneten Weltall nicht statt. — Die allerhöchste Vollkommenheit ihres Schöpfers, antwortete Simmias, läßt uns dieses mit Zuverlässigkeit schließen. — Also wird eine unter denkenden Substanzen, die wir in den menschlichen Körper gesetzt, die vollkommenste unter ihnen sein und folglich die deutlichsten und aufgeklärtesten Begriffe haben. Nicht? — Nothwendigerweise. — Diese einfache Substanz, die unausgedehnt ist, Vorstellungsvermögen besitzt, die vollkommenste unter den denkenden Substanzen ist, die in mir wohnen, und alle Begriffe, deren ich mir bewußt bin, in eben der Deutlichkeit, Wahrheit, Gewißheit u. s. w. in sich faßt, ist dieses nicht meine Seele? — Nichts anderes, mein theurer Sokrates.

Mein lieber Simmias, nunmehr ist es Zeit, einen Blick hinter

uns auf den Weg zu werfen, den wir zurückgelegt. Wir haben vorausgesetzt, das Denkungsvermögen sei eine Eigenschaft des Zusammengesetzten und, wie wunderbar! aus dieser Voraussetzung selbst bringen wir durch eine Reihe von Vernunftschlüssen den schnurstracks entgegengesetzten Satz heraus, daß nämlich das Empfinden und Denken nothwendig Eigenschaften des Einfachen und Nichtzusammengesetzten sein müßten: ist dieses nicht ein unglaublicher Beweis, daß jene Voraussetzung unmöglich, sich selbst widersprechend und also zu verwerfen sei? — Niemand kann dieses in Zweifel ziehen. — Ausdehnung und Bewegung, fuhr Sokrates fort, in diese Grundstoffe läßt sich, wie wir gesehen, alles auflösen, was dem Zusammengesetzten zukommen kann; die Ausdehnung ist der Stoff, und die Bewegung die Quelle, aus welchen die Veränderungen entspringen. Beide zeigen sich in der Zusammensetzung unter tausend mannichfaltigen Gestalten und stellen in der körperlichen Natur die unendliche Reihe wundervoller Bildungen dar, vom kleinsten Sonnenstäublein bis zu jener Herrlichkeit der himmlischen Sphären, die von den Dichtern für den Sitz der Götter gehalten werden. Alle kommen darin überein, daß ihr Stoff Ausdehnung, und ihre Wirksamkeit Bewegung ist. Aber Wahrnehmen, Vergleichen, Schließen, Begehren, Wollen, Lust und Unlust empfinden, erfordert eine von Ausdehnung und Bewegung ganz verschiedene Beständheit, einen andern Grundstoff, andere Quellen der Veränderung. In einem einfachen Grundwesen muß hier vieles vorgestellt, das Außereinanderseiende zusammen begriffen, das Mannichfaltige gegeneinander gehalten und das Verschiedene in Vergleichung gebracht werden. Was in dem weiten Raum der Körperwelt zerstreut ist, drängt sich hier, ein Ganzes auszumachen, wie in einem Punkt zusammen, und was nicht mehr ist, wird in dem gegenwärtigen Augenblick mit dem, was noch werden soll, in Vergleichung gebracht. Allhier erkenne ich weder Ausdehnung noch Farbe, weder Ruhe noch Bewegung, weder Raum noch Zeit, sondern ein innerlich wirksames Wesen, das Ausdehnung und Farbe, Ruhe und Bewegung, Raum und Zeit sich vorstellt, verbindet, trennt, vergleicht, wählt und noch tausend anderer Beschaffenheiten fähig ist, die mit Ausdehnung und Bewegung nicht die mindeste Gemeinschaft haben. Lust und Unlust, Begierden und Verabscheuungen, Hoffnung und Furcht, Glückseligkeit und Elend sind keine Ortveränderungen kleiner Erdstäublein. Bescheidenheit, Menschenliebe, Wohlwollen, das Entzücken der Freundschaft und das hohe Gefühl der Gottesfurcht sind etwas mehr als die Wallungen des Geblüts und das Schlagen der Pulsadern, von welchen sie begleitet zu werden pflegen. Dinge von so verschiedener Art, mein lieber Simmias, von so verschiedenen Eigenschaften können ohne die äußerste Unachtsamkeit nicht miteinander ver-

wechselt werden. — Ich bin völlig befriedigt, war Simmias' Antwort.

Noch eine kleine Anmerkung, versetzte jener, bevor ich mich zu dir, mein Cebes, wende. Das erste, was wir von dem Körper und seinen Eigenschaften wissen, ist es etwas mehr als die Art und Weise, wie er sich unsern Sinnen darstellt? — Etwas deutlicher, mein lieber Sokrates! — Ausdehnung und Bewegung sind Vorstellungen des denkenden Wesens von dem, was außer ihm wirklich ist. Nicht? — Zugegeben. — Wir mögen die zuverlässigsten Gründe haben, versichert zu sein, daß die Dinge außer uns nicht anders sind, als sie uns ohne Hinderniß erscheinen; geht aber nicht diesem ungeachtet allezeit die Vorstellung selbst voran, und die Versicherung, daß ihr Gegenstand wirklich ist, folgt nachher? — Wie ist es anders möglich, versetzte Simmias, da wir vom Dasein der Dinge außer uns nicht anders als durch ihre Eindrücke benachrichtigt werden können? — In der Reihe unserer Erkenntniß geht also allezeit das denkende Wesen voran, und das ausgedehnte Wesen folgt; wir erfahren zuerst, daß Begriffe, und folglich ein begreifendes Wesen, wirklich seien, und von ihnen schließen wir auf das wirkliche Dasein des Körpers und seine Eigenschaften. Wir können uns von dieser Wahrheit auch dadurch überzeugen, weil der Körper, wie wir vorhin gesehen, ohne Verrichtung des denkenden Wesens kein Ganzes ausmachen, und die Bewegung selbst ohne Zusammenhalten des Vergangenen mit dem Gegenwärtigen keine Bewegung sein würde. Wir mögen die Sache also betrachten von welcher Seite wir wollen, so stößt uns allezeit die Seele mit ihren Verrichtungen zuerst auf, und sodann folgt der Körper mit seinen Veränderungen. Das Begreifende geht allezeit vor dem blos Begreiflichen her. — Dieser Begriff scheint fruchtbar, meine Freunde, sprach Cebes.

Wir können die ganze Kette von Wesen, fuhr Sokrates fort, vom Unendlichen an bis auf das kleinste Stäublein, in drei Glieder eintheilen. Das erste Glied begreift, kann aber von andern nicht begriffen werden; dieses ist der Einzige, dessen Vollkommenheit alle endlichen Begriffe übersteigt. Die erschaffenen Geister und Seelen machen das zweite Glied; diese begreifen und können von andern begriffen werden. Die Körperwelt ist das letzte Glied, die nur von andern begriffen werden, aber nicht begreifen kann. Die Gegenstände dieses letzten Gliedes sind, sowol in der Reihe unserer Erkenntniß als im Dasein selbst, außer uns, allezeit die hintersten in der Ordnung, indem sie allezeit die Wirklichkeit eines begreifenden Wesens voraussetzen. Wollen wir dieses einräumen? — Wir können nicht anders, sprach Simmias, nachdem das vorige alles hat zugegeben werden müssen. — Und gleichwol, fuhr Sokrates fort, nimmt die Meinung der Menschen mehrentheils den Rückweg

von dieser Ordnung. Das erste, davon wir versichert zu sein glauben, ist der Körper und seine Veränderungen; diese bemeistern sich so sehr aller unserer Sinne, daß wir eine Zeit lang das materielle Dasein für das einzige und alles übrige für Eigenschaften desselben halten. — Mich freut es, sprach Simmias, daß du selbst, wie du nicht undeutlich zu verstehen gibst, diesen verkehrten Weg gegangen bist. — Allerdings, mein Lieber, versetzte Sokrates. Die ersten Meinungen aller Sterblichen sind sich einander ähnlich. Dieses ist die Rhede, von welcher sie insgesammt ihre Fahrt antreten. Sie irren, die Wahrheit suchend, auf dem Meere der Meinungen auf und nieder, bis ihnen Vernunft und Nachdenken, die Kinder Jupiter's, in die Segel leuchten und eine glückliche Anlandung verkündigen. Vernunft und Nachdenken führen unsern Geist von den sinnlichen Eindrücken der Körperwelt zurück in seine Heimat, in das Reich der denkenden Wesen, vorerst zu seinesgleichen, zu erschaffenen Wesen, die, ihrer Endlichkeit halber, auch von andern gedacht und deutlich begriffen werden können. Von diesen erheben sie ihn zu jener Urquelle des Denkenden und Gedenkbaren, zu jenem alles begreifenden, aber allen unbegreiflichen Wesen, von dem wir, zu unserm Troste, so viel wissen, daß alles, was in der Körperwelt und in der Geisterwelt gut, schön und vollkommen ist, von ihm seine Wirklichkeit hat und durch seine Allmacht erhalten wird. Mehr braucht es nicht zu unserer Beruhigung, zu unserer Glückseligkeit in diesem und in jenem Leben, als von dieser Wahrheit überzeugt, gerührt und in dem Innersten unsers Herzens ganz durchdrungen zu sein.

Drittes Gespräch.

Nach einigem Stillschweigen wendete sich Sokrates zum Cebes und sprach: Mein lieber Cebes, seitdem du von dem Wesen der Unsterblichen richtigere Begriffe erlangt hast, was dünkt dich von den Fabellehrern, die öfters einen Gott auf die Verdienste eines Sterblichen neidisch und wider denselben blos aus Misgunst feindlich gesinnt sein lassen? — Du weißt es, Sokrates, was wir von dergleichen Lehrern und ihren Erdichtungen zu halten gelernt haben. — Neid und Haß, diese niederträchtigen Leidenschaften, die die menschliche Natur so sehr entehren, müssen der göttlichen Heiligkeit schnurstracks widersprechen. — Ich bin hiervon überzeugt. — Du glaubst also nunmehr zuverlässig und ohne die geringste Bedenklichkeit, daß du, wir und alle unsere Nebenmenschen von jenem allerheiligsten Wesen, das uns hervorgebracht, nicht beneidet, nicht gehaßt, nicht verfolgt, sondern auf das zärtlichste geliebt werden? — Richtig. — In dieser festen Ueberzeugung kann dich niemals die mindeste Furcht anwandeln, daß der Allerhöchste dich zu ewiger Qual berufen und, du seiest schuldig oder unschuldig, unaufhörlich würde elend sein lassen? — Niemals, niemals! rief Apollodorus, an den die Frage doch gar nicht gerichtet gewesen; und Cebes begnügte sich einzustimmen.

Wir wollen diesen Satz, fuhr Sokrates fort, *daß uns Gott nicht zum ewigen Elende bestimmt*, zum Maßstabe für die Gewißheit unserer Erkenntniß annehmen, so oft von zukünftigen Dingen die Rede ist, die einzig und allein von dem Willen des Allerhöchsten abhängen. Aus der Natur und den Eigenschaften erschaffener Dinge läßt sich in diesem Falle nichts mit Gewißheit schließen; denn aus diesen folgen nur diejenigen Sätze, die an und für sich unveränderlich sind und also von der Erkenntniß des Aller-

höchsten, nicht von seinem Gutfinden, abhängen. Zu den göttlichen Vollkommenheiten müssen wir uns in dergleichen Untersuchungen wenden und zu erforschen suchen, was mit denselben übereinstimmt, und was ihnen widerspricht. Wovon wir überzeugt sind, daß es demselben nicht gemäß sei, das können wir verwerfen und für so unmöglich halten, als wenn es mit der Natur und dem Wesen des untersuchten Dinges selbst stritte. Eine ähnliche Frage ist die, mein Cebes, die wir auf Veranlassung deines Einwurfs nunmehr zu untersuchen haben. Du räumst es ein, mein Freund, daß die Seele ein einfaches Wesen sei, das ohne den Körper seine eigene Bestandheit hat. Nicht? — Richtig. — Du gibst ferner zu, daß sie unvergänglich sei? — Hiervon bin ich überzeugt.

So weit, fuhr Sokrates fort, haben unsere Begriffe von der Natur der Ausdehnung und der Vorstellung geführt. Aber nunmehr entstehen Zweifel über das zukünftige Schicksal des menschlichen Geistes, das insoweit einzig und allein von dem Willen und von dem Gutfinden des Allerhöchsten abhängt. Wird er den Geist des Menschen in einem wachenden Zustande, des Gegenwärtigen und des Vergangenen wohl bewußt, in Ewigkeit fortdauern zu lassen? oder hat er denselben bestimmt, mit dem Hintritte seines Körpers in einen dem Schlaf ähnlichen Zustand zu versinken und niemals zu erwachen? War es dieses nicht, was dir noch ungewiß schien? — Eben dieses, mein Sokrates. — Daß eine gänzliche Beraubung alles klaren Bewußtseins, aller Besinnung, wenigstens auf eine kurze Zeit, nicht unmöglich sei, lehrt Schlaf, Ohnmacht, Schwindel, Entzücken und tausend andere Erfahrungen. Zwar ist die Seele in allen diesen Fällen noch an ihren Körper gefesselt und muß sich nach Beschaffenheit des Gehirns richten, das ihr in allen diesen Schwachheiten nichts als unmerkliche, leicht verlöschliche Züge darbietet. Hiervon ist kein Schluß auf den Zustand unserer Seele nach ihrer Scheidung von dem Körper zu ziehen; weil alsdann die Gemeinschaft zwischen diesen verschiedenen Wesen aufgehoben wird, der Körper aufhört das Werkzeug der Seele zu sein, und die Seele ganz andern Gesetzen folgen muß, als die ihr hienieden vorgeschrieben sind. Indessen ist es genug für unsere Ungewißheit, daß der Mangel des klaren Bewußtseins, wie etwa im Schlafe, der Natur eines Geistes nicht widerspricht; denn wenn dieses ist, so scheint unsere Furcht nicht ganz ungegründet. Aber wenn wir von diesem fürchterlichen Zweifel befreit zu sein wünschen, können wir etwas mehr verlangen, als die Vergewisserung, daß unsere Besorgniß den Absichten Gottes zuwiderlaufe und von demselben ebenso wenig, als das ewige Elend seiner Geschöpfe, hat beliebt werden können? — Freilich, war Cebes' Antwort, wenn wir nicht eine Ueberzeugung verlangen, die der Natur der untersuchten Sache

zuwiderläuft. Als ich dir meine Zweifel vorbrachte, mein theurer Freund, habe ich selbst einige aus den Absichten des Schöpfers entlehnte Gründe angezeigt, die dein Lehrgebäude höchst wahrscheinlich machen; ich wünsche sie aber aus deinem Munde zu empfangen, und meine Freunde wünschen es mit mir.

Ich versuche es, sprach Sokrates, ob ich euch Genüge leisten kann. Antworte mir, mein Cebes: wenn du befürchtest, mit dem Tode auf ewig alles wachende Bewußtsein deiner selbst zu verlieren, besorgtest du etwa, daß dieses Schicksal dem gesammten menschlichen Geschlechte oder nur einem Theile desselben bevorstehe? Werden wir alle von dem Tode hingerafft und, in der Sprache der Dichter zu reden, von ihm in die Arme seines ältern Bruders, des ewigen Schlafes, getragen? oder sind einige von den Erdbewohnern bestimmt, von jener himmlischen Aurora zur Unsterblichkeit aufgeweckt zu werden? Sobald wir einräumen, daß einem Theile des menschlichen Geschlechts die wahre Unsterblichkeit beschieden ist, so zweifelt Cebes wol nicht einen Augenblick, daß diese Seligkeit den Gerechten, den Freunden der Götter und Menschen, vorbehalten sei? — Nein, mein Sokrates, die Götter theilen den ewigen Tod gewiß so ungerecht nicht aus; als die Athenienser den zeitlichen. Ich bin überdem der Meinung, daß in dem weisesten Plane der Schöpfung ähnliche Wesen auch ähnliche Bestimmungen haben, und mithin dem gesammten menschlichen Geschlechte nach diesem Leben ein ähnliches Schicksal bevorstehen müsse. Entweder sie erwachen alle zu einem neuen Bewußtsein, und alsdann können Anytus und Melitus selbst wol nicht zweifeln, daß der unterdrückten Unschuld ein besseres Schicksal warte als ihrer Verfolger; oder sie endigen alle mit diesem Leben ihre Bestimmung und kehren in den Zustand zurück, aus welchem sie bei der Geburt gezogen worden; ihre Rollen reichen nicht weiter als auf die Bühne dieses Lebens, am Ende treten die Schauspieler ab und werden wieder das, was sie in dem gemeinen Leben sonst gewesen. Ich entsehe mich, mein theurer Freund, diese Gedanken weiter zu verfolgen, denn ich merke, daß sie mich auf offenbare Ungereimtheiten führen.

Das thut nichts, Cebes, antwortete jener, wir müssen auch für die sorgen, welche nicht so leicht bei einer ungereimten Folge schamroth werden. Aehnliche Wesen, hast du behauptet, mein Werther, müßten in dem weisesten Plane der Schöpfung ähnliche Bestimmungen haben? — Ja. — Alle erschaffenen Wesen, die denken und wollen, sind einander ähnlich? — Allerdings. — Wenn auch dieses richtiger, wahrer, vollkommener denkt, mehr Gegenstände umfassen kann, als jenes, so gibt es doch keine Grenzlinie, die sie in verschiedene Klassen trennt, sondern sie erheben sich in unmerklichen Stufen übereinander und machen ein einziges Geschlecht aus.

Nicht? — Dieses muß zugegeben werden. — Und wenn es über uns noch höhere Geister gibt, die sich einander an unmerklichen Graden der Vollkommenheit übertreffen und dem unendlichen Geiste allmählich nähern, gehören sie nicht alle, so viel ihrer erschaffen sind, zu einem einzigen Geschlechte? — Richtig. — Wie ihre Eigenschaften nicht wesentlich unterschieden sind, sondern nur dem Grade nach wie in einer stetigen Reihe sich allmählich erheben, so müssen auch ihre Bestimmungen sich im wesentlichen ähnlich, nur in unmerklichen Graden voneinander unterschieden sein. Denn in dem großen Plane der Schöpfung ist alles nach den Regeln der allervollkommensten Harmonie angeordnet; daher auch die Bestimmungen der Wesen mit ihren Vollkommenheiten und Eigenschaften auf das genaueste übereinstimmen müssen. Können wir dieses wol in Zweifel ziehen? — Im geringsten nicht.

O meine Freunde, die Frage, die wir hier untersuchen, fängt an in dem göttlichen Entwurfe des großen Weltalls von unendlicher Wichtigkeit zu werden. Nicht das menschliche Geschlecht allein, die Entscheidung geht das gesammte Reich der denkenden Wesen an. Sind sie zur wahren Unsterblichkeit, zur ewigen Fortdauer ihres Bewußtseins und deutlichen Selbstgefühls bestimmt, oder hören diese Wohlthaten des Schöpfers nach einem kurzen Genusse wieder auf und machen einer ewigen Vergessenheit Platz? In dem Rathschlusse des Allerhöchsten muß, wie wir gesehen, die Frage in dieser Allgemeinheit entschieden worden sein: werden wir nicht bei unserer Untersuchung sie auch in diesem allgemeinen Lichte zu betrachten haben? — Wie es scheint. — Aber je allgemeiner der Gegenstand wird, fuhr Sokrates fort, desto ungereimter wird unsere Besorgniß. Alle endlichen Geister haben anerschaffene Fähigkeiten, die sie durch Uebung entwickeln und vollkommener machen. Der Mensch bearbeitet sein angeborenes Vermögen zu empfinden und zu denken mit einer erstaunenswerthen Geschwindigkeit. Mit jeder Empfindung strömt ihm eine Menge von Erkenntnissen zu, die der menschlichen Zunge unaussprechlich sind; und wenn er die Empfindungen gegeneinander hält, wenn er vergleicht, urtheilt, schließt, wählt, verwirft, so vervielfältigt er diese Menge ins Unendliche. Zu gleicher Zeit entfaltet eine unaufhörliche Geschäftigkeit die ihm angeborenen Fähigkeiten des Geistes und bildet in ihm Witz, Verstand, Vernunft, Erfindungskraft, Empfindung des Schönen und Guten, Großmuth, Menschenliebe, Geselligkeit und wie die Vollkommenheiten alle heißen, die noch kein Sterblicher auf Erden hat unterlassen können zu erwerben. Laß es sein, daß wir manche Menschen dumm, thöricht, gefühllos, niederträchtig und grausam schelten, vergleichungsweise können diese Benennungen zuweilen Grund haben; aber noch hat kein Dummkopf gelebt, der nicht

einige Merkmale des Verstandes von sich gegeben, und noch kein Tyrann, in dessen Busen nicht noch ein Funken von Menschenliebe geglimmt hätte. Wir erwerben alle dieselben Vollkommenheiten, und der Unterschied besteht nur in dem mehr oder weniger; wir erwerben sie alle, sage ich, meine Freunde, denn auch dem Gottlosesten ist es nie gelungen, seiner Bestimmung schnurstracks zuwiderzuhandeln. Er sträube, er widersetze sich mit der größten Hartnäckigkeit, so wird sein Widerstreben selbst einen angeborenen Trieb zum Grunde haben, der ursprünglich gut und blos durch unrechte Anwendung verdorben sein wird. Diese fehlerhafte Anwendung macht den Menschen unvollkommen und elend; allein die Ausübung des ursprünglich guten Triebes befördert gleichwol wider seinen Dank und Willen den Endzweck seines Daseins. Auf solche Weise, meine Freunde, hat noch kein Mensch in dem wohlthätigen Umgange mit seinen Nebenmenschen gelebt, der nicht den Erdboden vollkommener verlassen, als er ihn betreten hat. Mit der gesammten Reihe der denkenden Wesen hat es die nämliche Beschaffenheit: solange sie mit Selbstgefühl empfinden, denken, wollen, begehren, verabscheuen, so bilden sie die ihnen anerschaffenen Fähigkeiten immer mehr aus; je länger sie geschäftig sind, desto wirksamer werden ihre Kräfte, desto fertiger, schneller, unaufhaltsamer werden ihre Wirkungen, desto fähiger werden sie, in der Behausung des wahren Schönen und Vollkommenen ihre Seligkeit zu finden.

Und wie, meine Freunde, alle diese erworbenen göttlichen Vollkommenheiten fahren dahin wie leichter Schaum auf dem Wasser, wie ein Pfeil durch die Luft fliegt, und lassen keine Spuren hinter sich, daß sie jemals dagewesen sind? Das kleinste Sonnenstäublein kann in der Natur der Dinge ohne wunderthätige Zernichtung nicht verloren gehen: und diese Herrlichkeiten sollen auf ewig verschwinden? sollen in Absicht auf die Wesen, von welchen sie besessen worden, ohne Folgen, ohne Nutzen, so anzusehen sein, als wenn sie niemals ihnen zugehört hätten? Was für Begriffe von dem Plane der Schöpfung setzt diese Meinung voraus! In diesem allerweisesten Plane ist das Gute von unendlichem Nutzen, jede Vollkommenheit von unaufhörlichen Folgen: doch nur die Vollkommenheit der einfachen, sich selbst fühlenden Wesen, denen im eigentlichen Verstande eine wirkliche Vollkommenheit zugeschrieben werden kann; diejenige hingegen, welche wir in zusammengesetzten Dingen wahrnehmen, ist vergänglich und wandelbar wie die Dinge selbst, denen sie zukommt.

Um dieses deutlicher zu machen, meine Freunde, müssen wir den Unterschied zwischen dem Einfachen und dem Zusammengesetzten abermals in Erwägung ziehen. Ohne Beziehung auf das Einfache, auf denkende Wesen, haben wir gesehen, kann den Zusammengesetzten

weder Schönheit, Ordnung, Uebereinstimmung noch Vollkommenheit zugeschrieben, ja sie können ohne diese Beziehung nicht einmal zusammengenommen werden, um Ganze auszumachen. Auch sind sie in dem großen Entwurfe dieses Weltalls nicht um ihrer selbst willen hervorgebracht worden; denn sie sind leblos und ihres Daseins unbewußt, auch an und für sich keiner Vollkommenheit fähig. Der Endzweck ihres Daseins ist vielmehr in dem lebenden und empfindenden Theile der Schöpfung zu suchen, das Leblose dient dem Lebendigen zu Werkzeugen der Empfindungen und gewährt ihm nicht nur sinnliches Gefühl von mannichfaltigen Dingen, sondern auch Begriffe von Schönheit, Ordnung, Ebenmaß, Mittel, Endzweck, Vollkommenheit oder wenigstens den Stoff zu allen diesen Begriffen, die sich das denkende Wesen hernach vermöge seiner innern Thätigkeit selbst bildet. Im Zusammengesetzten finden wir nichts für sich Bestehendes, nichts, das fortdauere und von einiger Beständigkeit sei, sodaß man in dem zweiten Augenblicke sagen könne, es sei noch das Vorige. Indem ich euch hier ansehe, meine Freunde, so ist nicht nur das Licht der Sonne, das von euerm Antlitze widerstrahlt, in einem beständigen Strome, sondern eure Leiber haben unterdessen in ihrer innern Bildung und Zusammenfügung unendliche Veränderungen erlitten, alle Theile derselben haben aufgehört die vorigen zu sein, sie sind in stetem Wechsel und Flusse von Veränderungen, der sie unabläſsig mit sich fortreißt. Wie die glückseligen Weisen der vorigen Zeiten schon bemerkt, daß die körperlichen Dinge nicht sind, sondern entstehen und vergehen: nichts ist in denselben von Dauer und Bestandheit, sondern alles folgt einem unaufhaltsamen Strome von Bewegungen, dadurch die zusammengesetzten Dinge ohne Unterlaß erzeugt und aufgelöst werden. Dieses hat auch Homer darunter verstanden, wenn er den Ocean den Vater und die Thetis die Mutter aller Dinge nennt; er hat damit anzeigen wollen, daß alle Dinge in der sichtbaren Welt durch den steten Wechsel entstehen und wie in einem fortströmenden Weltmeere nicht einen Augenblick an der vorigen Stelle bleiben.

Ist nun das Zusammengesetzte an sich selbst keines Fortdauerns fähig, wie viel weniger wird es seine Vollkommenheit sein, die ihm, wie wir gesehen, niemals an und für sich selbst, sondern nur in Beziehung auf das Empfindende und Denkende in der Schöpfung zugeschrieben werden kann? Daher sehen wir in der leblosen Schöpfung das Schöne verwelken und aufblühen, das Vollkommene verderben und in einer andern Gestalt wieder zum Vorschein kommen, scheinbare Unordnung und Regelmäßigkeit, Harmonie und Misstimmung, Angenehmes und Widriges, Gutes und Böses in unendlicher Mannichfaltigkeit miteinander abwechseln, so wie es Gebrauch, Nutzen, Bequemlichkeit, Lust und Glückseligkeit

der lebendigen Dinge erfordert, um deren willen jene hervorgebracht worden.

Der lebendige Theil der Schöpfung enthält zwei Klassen: sinnlich empfindende und denkende Naturen. Beide haben dieses gemein, daß sie von fortdauerndem Wesen sind, eine innere für sich bestehende Vollkommenheit besitzen und genießen können. Wir finden bei allen Thieren, die diesen Erdboden bedecken, daß ihre Empfindungen, ihre Kenntnisse, ihre Begierden, ihre eingepflanzten Naturtriebe auf das wunderbarste mit ihren Bedürfnissen übereinstimmen und insgesammt auf ihre Erhaltung, Bequemlichkeit und Fortpflanzung, auch zum Theil auf das Wohlsein ihrer Nachkommen abzielen. Diese Harmonie wohnt ihnen innerlich bei, denn alle diese Fühlungen und Naturtriebe sind Beschaffenheiten des einfachen unkörperlichen Wesens, das sich in ihnen seiner selbst und anderer Dinge bewußt ist; daher besitzen sie eine wahre Vollkommenheit, die nicht erst in Beziehung auf andere außer ihnen so genannt werden darf, sondern ihre Bestandheit und ihr Fortdauerndes für sich hat. Sind die leblosen Dinge zum Theil ihretwegen da, damit sie Unterhaltung, Lust und Bequemlichkeit finden sollen: so sind sie ihrerseits auch fähig, diese Wohlthaten zu genießen, Lust und Unlust, Angenehmes und Widriges, Verlangen und Abscheu, Wohlsein und Unglückseligkeit zu fühlen und dadurch innerlich vollkommen oder unvollkommen zu werden. Sind die leblosen Dinge die Mittel gewesen, deren sich der allerweiseste Schöpfer bedient: so gehören die Thiere schon mit zu seinen Absichten; denn um ihretwillen ist ein Theil des Leblosen hervorgebracht worden, und sie besitzen das Vermögen, zu genießen und dadurch in ihrer innern Natur übereinstimmend und vollkommen zu werden. Hingegen bemerken wir bei ihnen, so wie wir sie auf dem Erdboden vor uns sehen, keinen beständigen Fortgang zu einer höhern Stufe der Vollkommenheit. Sie erhalten ohne Unterweisung, ohne Ueberlegung, ohne Uebung, ohne Vorsatz und Wissensbegierde, gleichsam unmittelbar aus der Hand des Allmächtigen, diejenigen Gaben, Fertigkeiten und Triebe, die zu ihrer Erhaltung und Fortpflanzung nöthig sind. Ein Mehreres erwerben sie nicht, und wenn sie Jahrhunderte leben oder sich unendlich vermehren und fortpflanzen. Sie können auch das Erhaltene weder verbessern noch verschlimmern, auch keinem andern mittheilen, sondern üben es auf die ihnen eingepflanzte Weise aus, so lange es ihren Umständen zuträglich ist, und hernach scheinen sie es wol selber wieder zu vergessen. Durch menschlichen Unterricht können zwar einige Hausthiere etwas weniges erlernen und zum Kriege oder zu geringen häuslichen Verrichtungen gewöhnt und gezogen werden; sie zeigen aber durch die Art und Weise, wie sie diesen Unterricht annehmen, zur Genüge, daß ihr Leben hienieden nicht

bestimmt sei, ein beständiger Fortgang zur Vollkommenheit zu sein, sondern daß ein gewisser Grad der Fähigkeit, den sie erreichen, auch ihr letztes Ziel sei, und daß sie von selbst nie weiter streben, nie höhere Dinge zu beginnen von innen angetrieben werden. Nun ist zwar dieses Stillstehen, diese dumme Zufriedenheit mit dem Erreichten, ohne sich erheben und emporschwingen zu wollen, ein Zeichen, daß sie dem großen Entwurfe der Schöpfung nicht das letzte Ziel gewesen, sondern als niedrige Absichten zugleich Mittel abgeben und Dingen von würdigern und erhabenern Bestimmungen, in Erfüllung der Endabsichten Gottes, behülflich sein sollten. Allein die Quelle des Lebens und der Empfindungen in ihnen ist ein einfaches für sich bestehendes Wesen, das unter allen Abänderungen, die es in dem Laufe der Dinge leidet, etwas Beständiges und Fortdauerndes hat; daher die Eigenschaften, die es einmal durch Erlernen oder als ein unmittelbares Geschenk von der Hand des Allgütigen erhalten, ihm eigenthümlich zukommen, durch natürliche Wege nie wieder gänzlich verschwinden, sondern von unaufhörlichen Folgen sein müssen.

Da diese empfindliche Seele natürlicherweise nie aufhört zu sein, so hört sie auch nie auf, die Absichten Gottes in der Natur zu befördern, und sie wird mit jeder Dauer ihres Daseins immer tüchtiger und tüchtiger, ihres Urhebers großen Endzweck in Erfüllung bringen zu helfen. Dieses ist der unendlichen Weisheit gemäß, mit welcher der Plan dieses Weltalls in dem Rathe der Götter ist entworfen worden. Alles ist in unaufhörlicher Arbeit und Bemühung, gewisse Absichten in diesem Plane zu erfüllen; einer jeden wahren Substanz ist eine unabsehbare Folge und Reihe von Verrichtungen vorgeschrieben, die sie nach und nach bewirken muß, und die wirkende Substanz wird allezeit durch die letzte Verrichtung tüchtiger, die nächstfolgende auszuführen. Nach diesen Grundsätzen ist das geistige Wesen, das die Thiere belebt, von unendlicher Dauer und fährt auch in Ewigkeit fort, die Absichten Gottes in der Reihe und Stufenfolge zu erfüllen, die ihm in dem allgemeinen Plane angewiesen worden.

Ob diese thierischen, blos sinnlich empfindenden Naturen mit der Zeit ihre niedrige Stufe verlassen und, von einem Winke des Allmächtigen gelockt, sich in die Sphäre der Geister emporschwingen werden, läßt sich mit keiner Gewißheit ausmachen, wiewol ich sehr geneigt bin, es zu glauben.

Die vernünftigen Naturen und Geister nehmen in dem großen Weltall, sowie insbesondere der Mensch auf diesem Erdboden, die vornehmste Stelle ein. Diesem Unterherrn der Schöpfung schmückt sich die Natur in ihrer jungfräulichen Schönheit. Ihm dient das Leblose, nicht nur zum Nutzen und zur Bequemlichkeit, nicht nur

zur Nahrung, Kleidung, Wohnung und zum sichern Aufenthalte, sondern vornehmlich zur Ergötzung und zum Unterrichte; und die erhabensten Sphären, die entferntesten Gestirne, die kaum mit dem Auge entdeckt werden können, müssen ihm in dieser Absicht nützlich sein. Wollt ihr seine Bestimmung hienieden wissen, so seht nur, was er hienieden verrichtet. Er bringt auf diesen Schauplatz weder Fertigkeit noch Naturtrieb, noch angeborenes Geschick, weder Wehr noch Schutz mit und erscheint bei seinem ersten Auftritte dürftiger und hülfloser als das unvernünftige Thier. Aber die Bestrebung und die Fähigkeit, sich vollkommener zu machen, diese erhabensten Geschenke, deren eine erschaffene Natur fähig ist, ersetzen vielfältig den Abgang jener viehischen Triebe und Fertigkeiten, die keine Verbesserung, keinen höhern Grad der Vollkommenheit je annehmen können. Kaum genießt er das Licht der Sonne, so arbeitet schon die gesammte Natur, ihn vollkommener zu machen: dieses schärft seine Sinne, Einbildungskraft und Erinnerungsvermögen; jenes übt seine edlern Erkenntnißkräfte, bearbeitet seinen Verstand, seine Vernunft, seinen Witz, seine Scharfsinnigkeit; das Schöne in der Natur bildet seinen Geschmack und verfeinert seine Empfindung; das Erhabene erregt seine Bewunderung und erhebt seine Begriffe gleichsam über die Sphäre der Vergänglichkeit hinweg. Ordnung, Uebereinstimmung und Ebenmaß dienen ihm nicht nur zum vernünftigen Ergötzen, sondern beschäftigen seine Gemüthskräfte alle in gehöriger und ihrer Vollkommenheit zuträglicher Harmonie. Bald tritt er mit seinesgleichen in Gesellschaft, um sich wechselsweise die Mittel zur Glückseligkeit zu erleichtern, und siehe, es zeigen und bilden sich an ihm in dieser Gesellschaft höhere Vollkommenheiten, die bisher wie in einer Knospe eingewickelt gewesen. Er erlangt Pflichten, Rechte, Befugnisse und Obliegenheiten, die ihn in die Klasse moralischer Naturen erheben; es entstehen Begriffe von Gerechtigkeit, Billigkeit, Anständigkeit, Ehre, Ansehen, Nachruhm. Der eingeschränkte Trieb der Familienliebe wird in Liebe zum Vaterlande, zum ganzen menschlichen Geschlecht erweitert, und aus dem angeborenen Keime des Mitleidens entsprossen Wohlwollen, Mildthätigkeit und Großmuth. Nach und nach bringt der Umgang, die Geselligkeit, das Gespräch, die Aufmunterung alle sittlichen Tugenden zur Reife; sie entzünden das Herz zur Freundschaft, die Brust zur Tapferkeit und den Geist zur Wahrheitsliebe, breiten einen Wetteifer von Dienst und Gegendienst, Liebe und Gegenliebe, eine Abwechselung von Ernst und Scherz, Tiefsinn und Munterkeit über das menschliche Leben aus, die alle einsamen und ungeselligen Wollüste an Süßigkeit übertreffen. Daher auch der Besitz aller Güter dieser Erde, der Genuß der feurigsten Wollüste uns nicht behagt, wenn wir sie in der Einsamkeit besitzen und ge-

nießen sollen, und die erhabensten und prächtigsten Gegenstände der Natur ergötzen das gesellige Thier, den Menschen, nicht so sehr als ein Anblick von seinem Mitmenschen.

Erlangt nun dieses vernünftige Geschöpf erst wahre Begriffe von Gott und seinen Eigenschaften, o, welch ein kühner Schritt zu einer höhern Vollkommenheit! Aus der Gemeinschaft mit dem Nebengeschöpfe tritt er in eine Gemeinschaft mit dem Schöpfer, erkennt das Verhältniß, in welchem er, das ganze menschliche Geschlecht, alles Lebendige und alles Leblose mit diesem Urheber und Erhalter des Ganzen stehen; die große Ordnung von Ursachen und Wirkungen in der Natur wird ihm nunmehr auch zu einer Ordnung von Mitteln und Absichten. Was er bisher auf Erden genossen, ward ihm wie aus den Wolken zugeworfen; nunmehr zertheilen sich diese Wolken, und er sieht den freundlichen Geber, der ihm alle diese Wohlthaten hat zufließen lassen. Was er an Leib und an Gemüthe für Eigenschaften, Gaben und Geschicklichkeiten besitzt, erkennt er als Geschenke dieses gütigen Vaters; alle Schönheit, alle Harmonie, alles Gute, alle Weisheit, Vorsicht, Mittel und Endzwecke, die er bisher in der sichtbaren und unsichtbaren Welt erkannt, betrachtet er als Gedanken des Allerweisesten, die er ihm in dem Buche der Schöpfung zu lesen gegeben, um ihn zur höhern Vollkommenheit zu erziehen. Diesem liebreichen Vater und Erzieher, diesem gnädigen Regenten der Welt heiligt er zugleich alle Tugenden seines Herzens, und sie gewinnen in seinen Augen einen göttlichen Glanz, da er weiß, daß er durch sie und durch sie allein dem Allgütigen wohlgefallen kann. Die Tugend allein führt zur Glückseligkeit, und wir können dem Schöpfer nicht anders wohlgefallen, als wenn wir nach unserer wahren Glückseligkeit streben.

Welch eine Höhe hat der Mensch in dieser Verfassung auf Erden erreicht! Betrachtet ihn, meine Freunde, den wohlgesinnten Bürger im Staate Gottes, wie alle seine Gedanken, Wünsche, Neigungen und Leidenschaften unter sich harmoniren, wie sie alle zum wahren Wohlsein des Geschöpfes und zur Verherrlichung des Schöpfers abzielen! O, wenn die Welt nur ein einziges Geschöpf von dieser Vollkommenheit aufzuweisen hätte, wollten wir anstehen, in diesem Nachahmer der Gottheit, in diesem Gegenstande des göttlichen Wohlgefallens den letzten Endzweck der Schöpfung zu suchen?

Zwar treffen alle Züge dieses Gemäldes nicht den Menschen überhaupt, sondern nur wenige Edle, die eine Zierde des menschlichen Geschlechts sind; allein dieses mag allenfalls die Grenzlinie sein zwischen Menschen und höhern Geistern. Genug, daß sie alle zu derselben Klasse gehören und ihr Unterschied nur in dem Mehr oder Weniger besteht. Vom unwissendsten Menschen bis zum voll-

kommensten unter den erschaffenen Geistern haben alle die der Weisheit Gottes so anständige und ihren eigenen Kräften und Fähigkeiten so angemessene Bestimmung, sich und andere vollkommener zu machen. Dieser Pfad ist ihnen vorgezeichnet, und der verkehrteste Wille kann niemand ganz davon abführen. Alles, was lebt und denkt, kann nicht unterlassen, seine Erkenntniß und seine Begehrungskräfte zu üben, auszubilden, in Fertigkeiten zu verwandeln, mithin mehr oder weniger, mit stärkern oder schwächern Schritten sich der Vollkommenheit zu nähern. Und dieses Ziel, wann wird es erreicht? Wie es scheint, niemals so völlig, daß der Weg zu einem fernern Fortgange versperrt sein sollte; denn erschaffene Naturen können niemals eine Vollkommenheit erreichen, über welche sich nichts gedenken ließe. Je höher sie klimmen, desto mehr ungesehene Fernen entwölken sich ihren Augen, die ihre Schritte anspornen. Das Ziel dieses Bestrebens besteht, wie das Wesen der Zeit, in der Fortschreitung.

Durch die Nachahmung Gottes kann man sich allmählich seinen Vollkommenheiten nähern, und in dieser Näherung besteht die Glückseligkeit der Geister; aber der Weg zu derselben ist unendlich, kann in Ewigkeit nicht ganz zurückgelegt werden. Daher kennt das Fortstreben in dem menschlichen Leben keine Grenzen. Eine jede menschliche Begierde zielt an und für sich selbst in die Unendlichkeit hinaus. Unsere Wissensbegierde ist unersättlich, unser Ehrgeiz unersättlich, ja der niedrige Geldgeiz quält und beunruhigt, ohne jemals eine völlige Befriedigung zu gestatten. Die Empfindung der Schönheit sucht das Unendliche; das Erhabene reizt uns blos durch das Unergründliche, das ihm anhängig; die Wollust ekelt uns, sobald sie die Grenzen der Sättigung berührt. Wo wir Schranken sehen, die nicht zu übersteigen sind, da fühlt sich unsere Einbildungskraft wie in Fesseln geschmiedet, und die Himmel selbst scheinen unser Dasein in gar zu enge Räume einzuschließen; daher wir unserer Einbildungskraft so gern den freien Lauf lassen und die Grenzen des Raums ins Unendliche hinaussetzen. Dieses endlose Bestreben, das sein Ziel immer weiter hinausstreckt, ist dem Wesen, den Eigenschaften und der Bestimmung der Geister angemessen, und die wundervollen Werke des Unendlichen enthalten Stoff und Nahrung genug, dieses Bestreben in Ewigkeit zu unterhalten: je mehr wir in ihre Geheimnisse eindringen, desto weitere Aussichten thun sich unsern gierigen Blicken auf; je mehr wir ergründen, desto mehr finden wir zu erforschen; je mehr wir genießen, desto unerschöpflicher ist die Quelle.

Wir können also, fuhr Sokrates fort, mit gutem Grunde annehmen, dieses Fortstreben zur Vollkommenheit, dieses Zunehmen, dieses Wachsthum an innerer Vortrefflichkeit sei die Bestimmung

vernünftiger Wesen, mithin auch der höchste Endzweck der Schöpfung. Wir können sagen, dieses unermeßliche Weltgebäude sei hervorgebracht worden, damit es vernünftige Wesen gebe, die von Stufe zu Stufe fortschreiten, an Vollkommenheit allmählich zunehmen und in dieser Zunahme ihre Glückseligkeit finden mögen. Daß diese nun sämmtlich mitten auf dem Wege stillstehen, nicht nur stillstehen, sondern auf einmal in den Abgrund zurückgestoßen werden und alle Früchte ihres Bemühens verlieren sollten, dieses kann das allerhöchste Wesen unmöglich beliebt und in den Plan des Weltalls gebracht haben, der ihm vor allen wohlgefallen hat. Als einfache Wesen sind sie unvergänglich; als für sich bestehende Naturen sind auch ihre Vollkommenheiten fortdauernd und von unendlichen Folgen; als vernünftige Wesen streben sie nach einem unaufhörlichen Wachsthum und Fortgang in der Vollkommenheit; die Natur bietet ihnen zu diesem endlosen Fortgange hinlänglichen Stoff dar, und als letzter Endzweck der Schöpfung können sie keiner andern Absicht nachgesetzt und deswegen im Fortgange oder Besitze ihrer Vollkommenheiten vorsätzlich gestört werden. Ist's der Weisheit anständig, eine Welt deswegen hervorzubringen, damit die Geister, die sie hineingesetzt, ihre Wunder betrachten und glückselig sein mögen, und einen Augenblick darauf diesen Geistern selbst die Fähigkeit zur Betrachtung und Glückseligkeit auf ewig zu entziehen? Ist's der Weisheit anständig, ein Schattenwerk der Glückseligkeit, das immer kommt und immer vergeht, zum letzten Ziele ihrer Wunderthaten zu machen? O nein, meine Freunde! Nicht umsonst hat uns die Vorsehung ein Verlangen nach ewiger Glückseligkeit eingegeben, es kann und wird befriedigt werden. Das Ziel der Schöpfung dauert so lange als die Schöpfung, die Bewunderer göttlicher Vollkommenheiten so lange als das Werk, in welchem diese Vollkommenheiten sichtbar sind. Sowie wir hienieden dem Regenten der Welt dienen, indem wir unsere Fähigkeiten entwickeln: so werden wir auch in jenem Leben unter seiner göttlichen Obhut fortfahren, uns in Tugend und Weisheit zu üben, uns unaufhörlich vollkommener und tüchtiger zu machen, die Reihe der göttlichen Absichten zu erfüllen, die sich von uns hin in das Unendliche erstreckt. Irgendwo auf diesem Wege stillstehen, streitet offenbar mit der göttlichen Weisheit, Gütigkeit oder Allmacht, hat so wenig als das allerhöchste Elend unschuldiger Geschöpfe von dem vollkommensten Wesen bei dem Entwurfe des Weltplans beliebt werden können.

Wie beklagenswerth ist das Schicksal eines Sterblichen, der sich durch unglückliche Sophistereien um die tröstliche Erwartung einer Zukunft gebracht hat! Er muß über seinen Zustand nicht nachdenken und wie in einer Betäubung dahinleben oder verzweifeln. Was ist der menschlichen Seele schrecklicher als die Zernichtung? und

was elender als ein Mensch, der sie mit starken Schritten auf sich zukommen sieht und in der trostlosen Furcht, mit der er sie erwartet, sie schon vorher zu empfinden glaubt? Im Glücke schleicht sich der entsetzliche Gedanke vom Nichtsein zwischen die wollüstigsten Vorstellungen, wie eine Schlange zwischen Blumen, und vergiftet den Genuß des Lebens; und im Unglück schlägt er den Menschen ganz hoffnungslos zu Boden, indem er ihm den einzigen Trost verkümmert, der das Elend versüßen kann, die Hoffnung einer bessern Zukunft. Ja der Begriff einer bevorstehenden Zernichtung streitet so sehr wider die Natur der menschlichen Seele, daß wir ihn mit seinen nächsten Folgen nicht zusammenreimen können und, wohin wir uns wenden, auf tausend Ungereimtheiten und Widersprüche stoßen. Was ist dieses Leben mit allen seinen Mühseligkeiten, besonders wenn die angenehmen Augenblicke desselben von der Angst vor einer unvermeidlichen Zernichtung vergällt werden? Was ist eine Dauer von gestern und heute, die morgen nicht mehr sein wird? Eine höchst verächtliche Kleinigkeit, die uns die Mühe, Arbeit, Sorgen und Beschwerlichkeiten, mit welchen sie erhalten wird, sehr schlecht belohnt. Und gleichwol ist dem, der nichts Besseres zu hoffen hat, diese Kleinigkeit alles. Seiner Lehre zufolge müßte ihm das gegenwärtige Dasein das höchste Gut sein, dem nichts in der Welt die Wage halten kann, müßte das schmerzlichste, das gequälteste Leben dem Tode, als der völligen Zernichtung seines Wesens, unendlich vorzuziehen sein; seine Liebe zum Leben müßte schlechterdings von nichts überwunden werden können. Welcher Bewegungsgrund, welche Betrachtung würde mächtig genug sein, ihn in die geringste Lebensgefahr zu führen? Ehre und Nachruhm? Diese Schatten verschwinden, wenn von wirklichen Gütern die Rede ist, die mit ihnen in Vergleichung kommen sollen. Es betrifft das Wohl seiner Kinder, seiner Freunde, seines Vaterlandes? Und wenn es das Wohl des ganzen menschlichen Geschlechts wäre: ihm ist der armseligste Genuß weniger Augenblicke alles, was er sich zu getrösten hat, und daher von unendlicher Wichtigkeit: wie kann er sie in die Schanze schlagen? Was er wagt, ist mit dem, was er zu erhalten hofft, gar nicht in Vergleichung zu bringen, denn das Leben ist nach den Gedanken dieser Sophisten in Vergleichung mit allen andern Gütern unendlich groß.

Hat es aber keine Heldengeister gegeben, die, ohne von ihrer Unsterblichkeit überführt zu sein, für die Rechte der Menschlichkeit, Freiheit, Tugend und Wahrheit ihr Leben hingegeben? O ja, und auch solche, die es um weit minder löblicher Ursachen willen auf das Spiel gesetzt. Aber gewiß hat sie das Herz, und nicht der Verstand dahin gebracht. Sie haben, ohne es zu wissen, durch

diese That ihre eigenen Grundsätze verleugnet. Wer ein künftiges Leben hofft und das Ziel seines Daseins in die Fortschreitung zur Vollkommenheit setzt, der kann zu sich selber sagen: Siehe, du bist hierher gesendet worden, durch Beförderung des Guten dich selbst vollkommener zu machen, du darfst also das Gute, wenn es nicht anders erhalten werden kann, selbst auf Unkosten deines Lebens befördern. Droht die Tyrannei deinem Vaterlande den Untergang, ist die Gerechtigkeit in Gefahr, unterdrückt, die Tugend gekränkt, und Religion und Wahrheit verfolgt zu werden: so mache von deinem Leben den Gebrauch, zu welchem es dir verliehen worden, stirb, um dem menschlichen Geschlechte diese theuern Mittel zur Glückseligkeit zu erhalten! Das Verdienst, mit so vieler Selbstverleugnung das Gute befördert zu haben, gibt deinem Wesen einen unaussprechlichen Werth, der zugleich von unendlicher Dauer sein wird. Sobald mir der Tod das gewährt, was das Leben nicht gewähren kann, so ist es meine Pflicht, mein Beruf, meiner Bestimmung gemäß zu sterben. Nur alsdann läßt sich der Werth dieses Lebens angeben und mit andern Gütern in Vergleichung bringen, wenn wir es als ein Mittel zur Glückseligkeit betrachten. Sobald wir aber mit dem Leben auch unser Dasein verlieren, so hört es auf ein bloßes Mittel zu sein, es wird der Endzweck, das letzte Ziel unserer Wünsche, das höchste Gut, wonach wir streben können, das um sein selbst willen gesucht, geliebt und verlangt wird, und kein Gut in der Welt kann mit ihm in Vergleichung kommen, viel weniger ihm vorgezogen werden, denn es übertrifft alle andern Betrachtungen an Wichtigkeit. Ich kann daher unmöglich glauben, daß ein Mensch, dem mit diesem Leben alles aus ist, sich nach seinen Grundsätzen dem Wohl des Vaterlandes oder des ganzen menschlichen Geschlechts aufopfern könne. Ich bin vielmehr der Meinung, daß, so oft die Erhaltung des Vaterlandes unumgänglich erfordert, daß ein Bürger das Leben verliere, oder auch nur in Gefahr komme es zu verlieren, nach dieser Voraussetzung ein Krieg zwischen dem Vaterlande und diesem Bürger entstehen muß, und, was das Seltsamste ist, ein Krieg, der auf beiden Seiten gerecht ist. Denn hat das Vaterland nicht ein Recht, von jedem Bürger zu verlangen, daß er sich dem Wohle des Ganzen aufopfere? Wer wird dieses leugnen? Allein dieser Bürger hat das gerade entgegengesetzte Recht, sobald das Leben sein höchstes Gut ist. Er kann, er darf, ja er ist diesen Grundsätzen nach verbunden es zu thun, den Untergang seines Vaterlandes zu suchen, um sein allertheuerstes Leben einige Tage zu verlängern. Jedem moralischen Wesen kommt nach dieser Voraussetzung ein entschiedenes Recht zu, den Untergang der ganzen Welt zu verursachen, wenn es sein Leben, das heißt sein Dasein, nur fristen kann. Eben dasselbe Recht

haben alle Nebenwesen. Welch ein allgemeiner Aufstand! Welche Zerrüttung, welche Verwirrung in der sittlichen Welt! Ein Krieg, der auf beiden Seiten gerecht ist, ein allgemeiner Krieg aller moralischen Wesen, wo jedes in Wahrheit das Recht auf seiner Seite hat; ein Streit, der an und für sich selbst, auch von dem allergerechtesten Richter der Welt, nicht nach Recht und Billigkeit entschieden werden kann: was kann ungereimter sein?

Wenn alle Meinungen, worüber die Menschen jemals gestritten und in Zweifel gewesen, vor den Thron der Wahrheit gebracht werden sollten: was dünkt euch, meine Freunde, würde diese Gottheit nicht alsofort entscheiden und unwiderruflich festsetzen können, welcher Satz wahr und welcher irrig sei? Ganz unstreitig. Denn in dem Reiche der Wahrheit gibt es keinen Zweifel, keinen Schein, kein Dünken und Meinen, sondern alles ist entschieden wahr oder entschieden irrig und falsch. Jedermann wird mir auch dieses einräumen, daß eine Lehre, die nicht bestehen kann, wenn wir nicht in dem Reiche der Wahrheiten selbst Widersprüche, unauflösliche Zweifel oder nicht zu entscheidende Ungewißheiten annehmen, nothwendig falsch sein müsse; denn in diesem Reiche herrscht die allervollkommenste Harmonie, die durch nichts unterbrochen oder gestört werden kann. Nun aber hat es mit der Gerechtigkeit die nämliche Beschaffenheit: vor ihrem Throne werden alle Zwiste und Streitigkeiten über Recht und Unrecht durch ewige und unveränderliche Regeln entschieden. Da ist kein Rechtsfall streitig und ungewiß, da sind keine Gerechtsame zweifelhaft, da finden sich niemals zwei moralische Wesen, die auf eine und eben dieselbe Sache ein gleiches Recht hätten. Alle die Schwachheiten sind ein Erbtheil des kurzsichtigen Menschen, der die Gründe und Gegengründe nicht gehörig einsieht oder nicht gegeneinander abwägen kann; in dem Verstande des allerhöchsten Geistes stehen alle Pflichten und Rechte moralischer Wesen sowie alle Wahrheiten in der vollkommensten Harmonie. Aller Streit der Obliegenheiten, alle Collision der Pflichten, die ein eingeschränktes Wesen in Zweifel und Ungewißheit setzen können, finden hier ihre unwiderrufliche Entscheidung; und ein gleiches Recht und Gegenrecht ist in den Augen Gottes nicht weniger ungereimt als ein Satz und Gegensatz, Sein und Nichtsein, welche beide in eben der Zeit einem Gegenstande zukommen sollen. Was sollen wir also zu einer Meinung sagen, die uns durch die bündigsten Folgerungen auf so übel zusammenhängende und unstatthafte Begriffe führt? Kann sie vor dem Throne der Wahrheit genehmigt werden?

Mein Freund Kriton war vor einigen Tagen nicht geneigt, mir einzuräumen, daß ich es der Republik und den Gesetzen schuldig sei, mich der Strafe zu unterwerfen, die mir auferlegt worden.

Wenn mir seine Denkungsart nicht ganz unbekannt ist, so schien er nur deswegen Bedenken zu tragen, weil er das Urtheil, welches über mich ausgesprochen worden, für ungerecht hielt. Wenn er wüßte, daß ich mich wirklich der Verbrechen schuldig gemacht, die wider mich eingeklagt worden sind, so würde er nicht zweifeln, daß die Republik berechtigt sei mich am Leben zu bestrafen, und daß mir obliege, diese Strafe zu leiden. Dem Rechte, zu thun, entspricht allezeit eine Verbindlichkeit, zu leiden. Hat die Republik wie jede andere sittliche Person ein Recht, denjenigen zu strafen, der sie beleidigt, und wenn es leichtere Strafen nicht thun, ihn sogar am Leben zu strafen: so muß der Beleidiger auch nach der Strenge der Gerechtigkeit verbunden sein, diese Strafe zu dulden. Ohne diese leidende Verbindlichkeit wäre jenes Recht ein leerer Ton, Worte ohne Sinn und Bedeutung. So wenig es in der physischen Welt ein Wirken ohne ein Leiden gibt, ebenso wenig kann in der sittlichen Welt ein Recht auf eine Person ohne eine Verbindlichkeit von seiten dieser Person gedacht werden. Ich zweifle nicht, meine Freunde, daß Kriton und ihr alle hierin mit mir einstimmt. Aber so könnten wir nicht denken, wenn das Leben uns alles wäre. Dieser irrigen Meinung zufolge käme dem abscheulichsten Verbrecher nicht die Obliegenheit zu, die wohlverdiente Strafe zu leiden, sondern wenn er bei der Republik sein Leben verwirkt hat, so ist er befugt, das Vaterland, das seinen Untergang will, zu Grunde zu richten. Das Geschehene ist nicht mehr zu ändern, das Leben ist sein höchstes Gut: wie kann er ihm das Wohl der Republik vorziehen? Wie kann ihm die Natur eine Pflicht vorschreiben, die nicht auf sein höchstes Gut abzielt? Wie kann er verbunden sein, etwas zu thun oder zu leiden, das mit seiner ganzen Glückseligkeit streitet? Es wird also ihm nicht unerlaubt sein, ja sogar obliegen, den Staat durch Feuer und Schwert zu verwirren, wenn er sein Leben dadurch retten kann. Wodurch aber hätte der Bösewicht diese Befugniß erlangt? Bevor er das zu bestrafende Verbrechen begangen, war er als Mensch verbunden, das Wohl der Menschen, als Bürger, das Wohl seiner Mitbürger zu befördern. Was kann ihn nunmehr von dieser Verbindlichkeit befreit und ihm dagegen das entgegengesetzte Recht gegeben haben, alles zu vernichten? Was hat diese Veränderung in seinen Pflichten verursacht? Wer untersteht sich, zu antworten: das begangene Verbrechen selbst!

Eine andere unglückselige Folge von dieser Meinung ist, daß ihre Anhänger auch endlich genöthigt sind, die Vorsehung Gottes zu leugnen. Da nach ihren Gedanken das Leben der Menschen zwischen die engen Grenzen von Geburt und Tod eingeschränkt ist, so können sie den Lauf desselben mit ihren Augen verfolgen und ganz übersehen. Sie haben also Kenntniß der Sache genug, die

Wege der Vorsehung, wenn es eine gibt, zu beurtheilen. Nun bemerken sie in den Begebenheiten dieser Welt vieles, das offenbar mit dem Begriffe, den wir uns von den Eigenschaften Gottes machen müssen, nicht übereinkommt. Manches widerspricht seiner Güte, manches seiner Gerechtigkeit, und bisweilen sollte man glauben, das Schicksal der Menschen sei von einer Ursache angeordnet worden, die am Bösen Vergnügen gefunden. In dem physischen Theile des Menschen entdecken sie lauter Ordnung, Schönheit und Harmonie, die allerweisesten Absichten und die vollkommenste Uebereinstimmung zwischen Mittel und Endzweck: lauter sichtbare Beweise der göttlichen Weisheit und Güte. Aber in dem gesellschaftlichen und sittlichen Leben der Menschen, so viel wir allhier davon übersehen können, sind die Spuren dieser göttlichen Eigenschaften ganz unkenntlich. Triumphirende Laster, gekrönte Uebelthaten, verfolgte Unschuld, unterdrückte Tugend sind wenigstens nicht selten; die Unschuldigen und Gerechten leiden nicht seltener, als die Uebelthäter; Meuterei gelingt so oft, als die weiseste Gesetzgebung, und ein ungerechter Krieg so gut, als die Vertilgung der Ungeheuer oder jede andere wohlthätige Unternehmung, die zum Besten des menschlichen Geschlechts gereicht; Glück und Unglück trifft Gute und Böse ohne merklichen Unterschied und muß, in den Augen dieser Sophisten wenigstens, ganz ohne Absicht auf Tugend und Verdienst unter die Menschen vertheilt zu sein scheinen. Wenn sich ein weises, gütiges und gerechtes Wesen um das Schicksal der Menschen bekümmerte und es nach seinem Wohlgefallen ordnete: würde nicht in der sittlichen Welt eben diese weise Ordnung herrschen, die wir in der physischen bewundern?

Zwar dürfte mancher sagen: „Diese Klagen rühren blos von unzufriedenen Gemüthern her, denen es weder Götter noch Menschen jemals recht machen können. Erfüllt ihnen alle ihre Wünsche, setzt sie auf den Gipfel der Glückseligkeit: sie finden in den düstern Winkeln ihres Herzens noch allemal Eigensinn und üble Laune genug, sich über ihre Wohlthäter selbst zu beklagen. In den Augen eines mäßigen und genügsamen Menschen sind die Güter dieser Welt so ungleich nicht ausgetheilt, als man glaubt. Die Tugend hat mehrentheils eine innere Selbstberuhigung zur Gefährtin, welche eine süßere Belohnung für sie ist als Glück, Ehre und Reichthum. Die unterliegende Unschuld würde sich vielleicht selten an die Stelle des Wüthrichs wünschen, der ihr den Fuß in den Nacken setzt; sie würde das in die Augen fallende Glück nur allzu theuer durch innere Unruhen erkaufen müssen. Ueberhaupt, wer mehr auf die Empfindungen der Menschen Achtung gibt als auf ihre Urtheile, der wird ihren Zustand lange so beklagenswerth nicht finden, als sie ihn in ihren gemeinen Reden und Unterhaltungen machen.“

So dürfte mancher vorgeben, um die Wege einer weisen Vorsehung in der Natur zu retten. Allein alle diese Gründe haben nur alsdann ein Gewicht, wenn mit diesem Leben nicht alles für uns aus ist, wenn sich die Hoffnungen vor uns hin ins Unendliche erstrecken. In diesem Falle kann es, ja es muß für unsere Glückseligkeit weit wichtiger sein, wenn wir hienieden mit dem Unglück ringen, wenn wir Geduld, Standhaftigkeit und Ergebung in den göttlichen Willen lernen und üben, als wenn wir uns im Glück und Ueberfluß vergessen. Wenn ich auch das Leben unter tausend Martern endige, was thut dieses? Hat nur meine Seele dadurch die Schönheit der leidenden Unschuld erworben, so ist sie für alle ihre Pein mit Wucher bezahlt. Die Qual ist vergänglich, und der Lohn von ewiger Dauer. Aber was hält den schadlos, der unter diesen Qualen sein ganzes Dasein aufgibt und mit dem letzten Odem auch alle Schönheiten seines Geistes fahren läßt, die er durch diesen Kampf erworben? Ist das Schicksal eines solchen Menschen nicht grausam? Kann der gerecht und gütig sein, der es so geordnet? Und gesetzt, das Bewußtsein der Unschuld hielte allen schmerzlichen Empfindungen, der Todesqual selbst, die der Unschuldige von den Händen seines Verfolgers leidet, das Gleichgewicht: soll jener Gewaltthäter, jener Beleidiger der göttlichen und menschlichen Rechte so dahinfahren, ohne jemals aus der blinden Verstocktheit, in welcher er gelebt, gerissen zu werden und vom Guten und Bösen richtigere Begriffe zu erlangen? ohne jemals gewahr zu werden, daß diese Welt von einem Wesen regiert wird, welches an der Tugend Wohlgefallen findet? Wenn kein zukünftiges Leben zu hoffen ist, so ist die Vorsehung gegen den Verfolger so wenig zu rechtfertigen, als gegen den Verfolgten.

Unglücklicherweise werden viele durch diese anscheinenden Schwierigkeiten verführt, die Vorsehung zu leugnen. Das allerhöchste Wesen, wähnen sie, bekümmere sich um das Schicksal des Menschen gar nicht, so sehr es sich auch die Vollkommenheit seiner physischen Natur hat angelegen sein lassen. Tugend und Laster, Unschuld und Verbrechen, wer ihm dient und wer ihn lästert, sprechen sie, seien dem allgemeinen Weltgeist vollkommen gleich, und was dergleichen so lächerlicher als strafbarer Meinungen mehr sind, auf die man nothwendig gerathen muß, sobald man den Weg zur Wahrheit verfehlt. Ich halte es für überflüssig, meine Freunde, von dem Ungrunde dieser Meinungen viele Worte zu machen, da wir alle versichert sind, daß wir unter der göttlichen Obhut stehen und das Gute von seinen Händen, sowie das Böse nicht anders als mit seiner Zulassung empfangen.

Hingegen wissen wir einen sichern und leichtern Weg, uns aus diesem Labyrinthe zu finden. In unsern Augen verleugnet das

Sittliche so wenig als das Physische dieser Welt die Vollkommenheit ihres Urhebers. Sowie sich in der physischen Welt Unordnungen in den Theilen, Stürme, Ungewitter, Erdbeben, Ueberschwemmungen, Pest u. s. w. in Vollkommenheiten des unermeßlichen Ganzen auflösen: eben also dienen in der sittlichen Welt, in dem Schicksale und den Begegnissen des geselligen Menschen, alle zeitlichen Mängel zu ewigen Vollkommenheiten, vergängliches Ungemach zu dauerhafter Verbesserung, und die Leiden selbst verwandeln sich in bloße Uebungen, die zur Seligkeit unentbehrlich sind. Das Schicksal eines einzigen Menschen in seinem gehörigen Lichte zu betrachten, müßten wir es in seiner ganzen Ewigkeit übersehen können. Alsdann erst könnten wir die Wege der Vorsehung untersuchen und beurtheilen, wenn wir die ewige Fortdauer eines vernünftigen Wesens unter einen einzigen, unserer Schwachheit angemessenen Gesichtspunkt bringen könnten; aber alsdann seid versichert, meine Lieben, würden wir weder tadeln, noch murren, noch unzufrieden sein, sondern voller Bewunderung die Weisheit und Güte des Weltbeherrschers verehren und anbeten.

Aus allen diesen Beweisgründen zusammengenommen, meine Freunde, erwächst die zuverlässige Versicherung von einem zukünftigen Leben, die unser Gemüth vollkommen befriedigen kann. Das Vermögen, zu empfinden ist keine Beschaffenheit, des Körpers und seines feinen Baues, sondern hat seine Bestandheit für sich. Das Wesen dieser Bestandheit ist einfach und folglich unvergänglich. Auch die Vollkommenheit, die diese einfache Substanz erworben, muß in Absicht auf sie selbst von unaufhörlichen Folgen sein und sie immer tüchtiger machen, die Absichten Gottes in der Natur zu erfüllen. Insbesondere gehört unsere Seele als ein vernünftiges und nach der Vollkommenheit strebendes Wesen zu dem Geschlechte der Geister, die den Endzweck der Schöpfung enthalten und niemals aufhören, Beobachter und Bewunderer der göttlichen Werke zu sein. Der Anfang ihres Daseins ist, wie wir sehen, ein Bestreben und Fortgehen von einem Grade der Vollkommenheit zum andern; ihr Wesen ist des unaufhörlichen Wachsthums fähig; ihr Trieb hat die augenscheinlichste Anlage zur Unendlichkeit, und die Natur bietet ihrem nie zu löschenden Durste eine unerschöpfliche Quelle an. Ferner haben sie, als moralische Wesen, ein System von Pflichten und Rechten, das voller Ungereimtheiten und Widersprüche sein würde, wenn sie auf dem Wege der Vollkommenheit gehemmt und zurückgestoßen werden sollten. Und endlich verweist uns die anscheinende Unordnung und Ungerechtigkeit in dem Schicksale der Menschen auf eine lange Reihe von Folgen, in welcher sich alles auflöst, was hier verschlungen scheint. Wer hier mit Standhaftigkeit und gleichsam dem Unglück zum Trotz seine Pflicht erfüllt und die Wider-

wärtigkeiten mit Ergebung in den göttlichen Willen erduldet, muß den Lohn seiner Tugenden endlich genießen, und der Lasterhafte kann nicht dahinfahren, ohne auf eine oder die andere Weise zur Erkenntniß gebracht zu sein, daß die Uebelthaten nicht der Weg zur Glückseligkeit sind. Mit einem Worte, allen Eigenschaften Gottes, seiner Weisheit, seiner Güte, seiner Gerechtigkeit, würde es widersprechen, wenn er die vernünftigen und nach der Vollkommenheit strebenden Wesen nur zu einer zeitlichen Dauer geschaffen hätte.

Es dürfte jemand von euch sprechen: „Sokrates, du hast uns gezeigt, daß wir uns eines künftigen Lebens zu getrösten haben; sage uns aber auch: wo werden sich unsere abgeschiedenen Geister aufhalten? welche Gegend des Aethers werden sie bewohnen? womit werden sie sich beschäftigen? auf welche Art werden die Tugendhaften belohnt und die Lasterhaften zu besserer Erkenntniß gebracht werden?"

Wenn jemand mich dieses fragt, so antworte ich: Freund, du forderst mehr als meines Berufes ist. Ich habe dich durch alle Krümmungen des Labyrinths hindurchgeführt und zeige dir den Ausgang: hier endigt sich mein Beruf. Andere Wegweiser werden dich weiter führen. Ob die Seelen der Gottlosen werden Frost oder Hitze, Hunger oder Durst zu leiden haben, ob sie in dem Acherusischen Moraste sich herumwälzen, in dem düstern Tartarus, oder in den Flammen des Pyriphlegethons ihre Zeit hinbringen müssen, bis sie geläutert werden; ob die Seligen auf einer von lauter Gold und Edelgestein blitzenden Erde die reinste Himmelsluft einsaugen und sich in dem Glanze der Morgenröthe sonnen, oder ob sie in den Armen einer ewigen Jugend ruhen und sich mit Nektar und Ambrosia füttern lassen: alles dieses, mein Freund, weiß ich nicht. Wissen es unsere Dichter und Fabellehrer besser: so mögen sie andere davon versichern. Es schadet vielleicht nicht, wenn gewisser Leute Einbildungskraft auf eine solche Weise beschäftigt und angestrengt wird. Was mich betrifft, so begnüge ich mich mit der Ueberzeugung, daß ich ewig unter göttlicher Obhut stehen werde, daß eine heilige und gerechte Vorsehung in jenem Leben so wie in diesem über mich walte, und daß meine wahre Glückseligkeit in den Schönheiten und Vollkommenheiten meines Geistes bestehe; diese sind Mäßigkeit, Gerechtigkeit, Freiheit, Liebe, Wohlwollen, Erkenntniß Gottes, Beförderung seiner Absichten und Ergebung in seinen heiligen Willen. Diese Seligkeiten erwarten meiner in jener Zukunft, dahin ich eile, und ein mehreres brauche ich nicht zu wissen, um mit getrostem Muthe den Weg anzutreten, der mich dahin führt. Ihr, Simmias, Cebes und übrige Freunde, ihr werdet mir folgen, ein jeder zu seiner Zeit. Mir winkt jetzt schon das unbewegliche Schicksal, wie etwa ein Trauerspieldichter sagen würde. Es ist

Zeit, daß ich ins Bad gehe, denn ich halte es für anständiger, nach dem Bade erst den Gift zu mir zu nehmen, damit ich den Weibern die Mühe erspare, meinen Leichnam zu waschen.

Als Sokrates ausgeredet hatte, ergriff Kriton das Wort und sprach: Es sei. Was hast du aber diesen Freunden oder mir zu hinterlassen, das deine Kinder oder häuslichen Angelegenheiten angeht? Womit können wir dir zu Gefallen leben? — Wenn ihr so lebt, Kriton, sprach er, wie ich euch längst empfohlen habe. Ich habe nichts Neues hinzuzuthun. Wenn ihr für euch selbst Achtung habt, so werdet ihr mir, den Meinigen und euch selbst zu Gefallen leben, und wenn ihr es auch nicht versprecht; vernachlässigt ihr aber euch selbst und wollt der Spur nicht folgen, die euch heute und in vorigen Zeiten vorgezeichnet worden, so wird es nichts helfen, wenn ihr auch jetzt noch so viel zusagt.

Kriton versetzte: Wir werden mit allen Kräften streben, dir zu gehorchen, mein Sokrates. Wie sollen wir aber nach deinem Tode mit dir verfahren? — Wie ihr wollt, antwortete Sokrates, wenn ihr mich anders habt und ich euch nicht entwische.

Zu gleicher Zeit sah er uns lächelnd an und sprach: Ich kann den Kriton nicht bereden, meine Freunde, daß derjenige eigentlich Sokrates sei, der jetzt redet und euch eine Zeit lang unterhalten hat; er glaubt immer noch, der Leichnam, den er bald wird zu sehen bekommen und der vorjetzt nur meine Hülle ist, das sei Sokrates, und fragt, wie er mich begraben soll. Alle die Gründe, die ich bisher angeführt, zu beweisen, daß ich, sobald der Gift gewirkt haben wird, nicht mehr bei euch bleiben, sondern in die Wohnungen der Glückseligen versetzt werde, scheinen ihm eine bloße Erfindung, um euch und mich zu trösten. Seid so gut, meine Freunde, und verbürgt nun beim Kriton das Gegentheil dessen, was er bei den Richtern verbürgt hat. Er ist für mich gut gewesen, daß ich nicht entlaufen werde; ihr aber müßt ihm dafür stehen, daß ich mich gleich nach meinem Tode davon mache, damit er meinen Leichnam verbrennen oder in die Erde sinken sehe und sich nicht so sehr betrübe, als wenn mir das größte Unglück widerführe. Er spreche auch bei meinem Leichenbegängnisse nicht: man legt den Sokrates auf die Bahre — man trägt den Sokrates hinweg — man beerdigt den Sokrates. Denn wisse, fuhr er fort, mein werther Kriton, dergleichen Reden sind nicht nur der Wahrheit zuwider, sondern auch eine Beleidigung für den abgeschiedenen Geist. Sei vielmehr getrosten Muthes und sprich: mein Leichnam werde beerdigt. Im übrigen magst du ihn beerdigen, wie es dir gefällt und, wie du glaubst, daß es die Gesetze mit sich bringen.

Hierauf ging er in ein benachbartes Gemach, um sich zu waschen. Kriton folgte ihm, und uns hieß er warten. Wir blieben

und unterhielten uns einestheils mit dem, was wir gehört hatten, wiederholten, überdachten und erwogen einige Gründe, um uns davon gehörig zu überzeugen; anderntheils aber beschäftigte uns die trostlose Erwartung des großen Unglücks, das uns bevorstand. Denn es kam uns nicht anders vor, als wenn wir unsern Vater verlören und von nun an als Waisen in der Welt leben müßten.

Als er sich gewaschen hatte, brachte man ihm seine Kinder — er hatte ihrer drei, zwei kleine und ein erwachsenes — und seine Hausweiber traten zu ihm hinein. Er unterhielt sich mit ihnen in Gegenwart des Kriton, sagte ihnen was er zu sagen hatte, ließ die Weiber und Kinder hierauf weggehen und kam wieder zu uns heraus.

Es war gegen Sonnenuntergang, denn er hatte sich etwas lange in dem Nebengemache verweilt. Er setzte sich nieder, sprach aber sehr wenig, denn bald darauf kam der Trabante der Elf Männer, stellte sich neben ihn und sprach: O Sokrates, ich werde an dir etwas ganz anderes gewahr, als an andern Verurtheilten. Sie pflegen sich zu entrüsten und mir zu fluchen, wenn ich ihnen auf Befehl der Obrigkeit ankündige, daß es Zeit sei, den Gift zu trinken; du aber schienst mir schon sonst der gelassenste und sanftmüthigste Mann zu sein, der jemals diesen Ort betreten, und jetzt scheinst du mir vornehmlich also. Ich weiß gewiß, du bist auch jetzt über mich nicht ungehalten, sondern über die — du kennst sie —, die daran schuld sind. Du merkst nun wol, Sokrates, was für eine Botschaft ich dir zu bringen habe. Gehab dich wohl, und leide mit Geduld, was nicht zu ändern ist.

Er sprach es, kehrte sich herum und weinte. Sokrates sah sich nach ihm um und sprach: Lebe du wohl, Freund; wir werden thun, was du verlangst. Zu uns aber sprach er: Was für ein rechtschaffener Mann! Er hat mich oft besucht, auch sich zuweilen mit mir unterhalten. Es ist ein gar guter und ehrlicher Mensch; seht, wie aufrichtig er jetzt um mich weint. Allein, Kriton, wir müssen ihm in der That gehorchen: laß den Gift herbringen, wenn er fertig ist; wo nicht, so mag ihn dieser zurechtmachen.

Warum so eilig, mein Sokrates? versetzte Kriton. Ich glaube, daß die Sonne noch auf den Bergen scheint und noch nicht untergegangen ist. Andere pflegen nach der Ankündigung noch lange zu warten, bevor sie den Gifttrank zu sich nehmen, und vorher sich gütlich zu thun, zu essen, zu trinken, auch wol gar der Liebe zu pflegen. Wir können noch eine gute Weile verziehen. — Das mögen die thun, Kriton, antwortete Sokrates, welche jede Frist für Gewinn halten; ich aber habe meine Gründe, das Gegentheil zu thun. Ich glaube nichts zu gewinnen, wenn ich verzögere, und würde mir nur selbst lächerlich vorkommen, wenn ich mit dem Leben

jetzt geizte und kargte, da es nicht mehr mein ist. Thue mir immer meinen Willen und halte mich nicht auf.

Hierauf winkte Kriton dem Knaben, der neben ihm stand. Der Knabe ging heraus, verweilte einige Zeit mit Zubereitung des Giftes und brachte hierauf den Mann herein, der den Giftbecher in der Hand hatte, um ihn dem Sokrates zu reichen. Sokrates sah ihn kommen und sprach: Guter Mann, gib her. Aber was muß ich dabei thun? du wirst es wissen. — Nichts anderes, antwortete dieser, als nach dem Trinken auf- und niedergehen, bis dir die Füße schwer werden; sodann legst du dich nieder: dieses ist alles. — Und hiermit reichte er ihm den Becher. Sokrates nahm ihn, lieber Echekrates, mit solcher Gelassenheit, ohne Zittern, ohne Farbe oder Gesichtszüge im geringsten zu verändern, sah den Menschen mit seinen weit offenen Augen an und sprach: Was meinst du, darf man den Göttern davon einige Tropfen zum Dankopfer vergießen? — Es ist gerade so viel als nöthig ist, versetzte dieser. — So mag es bleiben, erwiderte Sokrates; aber ein Gebet kann ich doch an sie richten: Die ihr mich ruft, ihr Götter, verleiht mir eine glückliche Reise! Mit diesen Worten setzte er den Becher an und leerte ihn ruhig und gelassen aus.

Bisher konnten sich viele von uns noch der Thränen enthalten; als wir ihn aber ansetzen, trinken und ausleeren sahen, da war es nicht mehr möglich. Mir selbst tröpfelten die Thränen nicht, sondern ergossen sich wie in Strömen herunter, und ich mußte mir das Gesicht in den Mantel hüllen, um ungestört weinen zu können, nicht über ihn, sondern über mich selbst, daß ich das Unglück hatte, einen solchen Freund zu verlieren. Kriton, der sich noch vor mir der Thränen nicht enthalten konnte, stand auf und irrte im Gefängnisse umher; und Apollodorus, der die ganze Zeit mehrentheils geweint, fing damals an, überlaut zu heulen und zu jammern, daß einem jeden das Herz davon brach. Nur Sokrates blieb unbewegt und rief uns zu: Was macht ihr, Kleinmüthige! Deswegen habe ich soeben die Weiber weggeschickt, damit sie hier nicht so klagen und winseln möchten; denn ich habe mir sagen lassen, man müsse suchen, unter Segnungen und guten Wünschen den Geist aufzugeben. Seid ruhig, und zeigt euch als Männer!

Als wir dieses vernommen, schämten wir uns und hörten auf, zu weinen. Er ging auf und nieder, bis ihm die Füße schwer wurden, und legte sich sodann auf den Rücken, wie der Sklave ihm gerathen hatte. Bald darauf betastete ihn der Mann, welcher ihm den Gift gereicht, mit den Händen und beobachtete seine Füße und Hüften. Er drückte ihm den Fuß und fragte, ob er es fühlte? Nein, sprach er. Er drückte ihm den Schenkel, ließ aber wieder los und gab uns zu verstehen, daß er kalt und steif sei. Er betastete

ihn wieder und sprach: Sobald es ihm ans Herz kommt, wird er verscheiden. Nun fing ihm der Unterleib schon an kalt zu werden. Er deckte sich auf, denn man hatte ihn zugedeckt, und sagte zum Kriton — dieses waren seine letzten Worte —: Freund, vergiß nicht dem Gott der Genesung einen Hahn zu bringen, denn wir sind ihm einen schuldig. Kriton antwortete: Es soll geschehen. Hast du sonst nichts mehr zu hinterlassen? Hierauf erfolgte keine Antwort. Einige Zeit nachher bekam er Zuckungen. Der Mann deckte ihn vollends auf, und seine Blicke blieben starr. Als Kriton es sah, drückte er ihm Mund und Augen zu.

Dieses war das Ende unsers Freundes, o Echekrates, eines Mannes, der unter allen Menschen, die wir kannten, unstreitig der rechtschaffenste, weiseste und gerechteste gewesen.

Anhang,

einige Einwürfe betreffend, die dem Verfasser gemacht worden sind.

Verschiedene Freunde der Wahrheit haben die Gewogenheit gehabt, mir ihre Erinnerungen und Anmerkungen über obige Gespräche theils in Privatbriefen, theils in öffentlichen Blättern zu Gesichte kommen zu lassen. Nicht wenige derselben habe ich bei dieser zweiten Auflage mit Nutzen gebraucht. Ich habe hier und da verändert, an einigen Stellen mich deutlicher erklärt, und andere durch Noten erläutert. Dieses ist der einzige Dank, den diese würdigen Männer von mir erwarten. Aber alles habe ich nicht aus dem Wege räumen können, was meinen Richtern anstößig geschienen. Zum Theil haben mich ihre Gründe nicht überzeugt, und zum Theil gingen ihre Anforderungen über meine Kräfte. Man erlaube, daß ich mich hier über einige Erinnerungen von dieser Art erkläre.

Ueberhaupt muß ich bekennen, daß die Kunstrichter in Ansehung meiner eher nachsichtsvoll als strenge gewesen sind. Ich habe mich über keinen unbilligen Tadel zu beschweren, vielleicht aber über unbilliges Lob, davon mich die Selbsterkenntniß versichert, daß es übertrieben ist. Unmäßiges Lob pflegt mehr die Absicht zu haben, andere zu demüthigen, als den Gegenstand desselben anzuspornen. Ich habe mir niemals in den Sinn kommen lassen, Epoche in der Weltweisheit zu machen, oder durch ein eigenes System berühmt zu werden. Wo ich eine betretene Bahn vor mir sehe, da suche ich keine neue zu brechen. Haben meine Vorgänger die Bedeutung eines Worts festgesetzt, warum sollte ich davon abweichen? Haben sie eine Wahrheit ans Licht gebracht, warum sollte ich mich stellen,

als wüßte ich es nicht? Der Vorwurf der Sektirerei schreckt mich nicht ab, von andern mit dankbarem Herzen anzunehmen, was ich bei ihnen Brauchbares und Nützliches finde. Ich gestehe es, der Sektirgeist hat dem Fortgange der Weltweisheit sehr geschadet, aber er kann meines Erachtens von Liebe zur Wahrheit eher im Zaume gehalten werden, als die Neuerungssucht.

Jedoch ich soll, selbst in dem ersten Gespräche, allwo ich genauer beim Plato geblieben zu sein vorgebe, Sätze aus Wolf und Baumgarten ohne Beweis vorausgesetzt haben, die nicht jeder Leser so schlechterdings annimmt. Welches sind denn diese Sätze? Etwa: daß die Kräfte der Natur stets wirksam sind? Ich glaube, dieser Satz sei so alt als die Weltweisheit selbst. Man hat von jeher gewußt, daß ein wirksames Ding, wenn es nicht gehemmt wird, die ihm angemessene Wirkung hervorbringt, und wenn es Widerstand findet, so wirkt es in diesen Widerstand zurück; es ist also niemals in Ruhe. Das Wort wirklich sein, wodurch man das Dasein andeutet, gibt nicht ohne Grund zu verstehen, daß alles, was da ist, auch wirklich sein, d. i. etwas thun müsse. Eine Kraft, die nicht wirkt, ist eine Kraft, die nicht vorhanden ist, denn das Können, Vermögen u. s. w. sind bloße Möglichkeiten, Begriffe, die nicht eher einen Gegenstand haben, als wenn von wirklichen Kräften die Rede ist, die auf eine gewisse Art angewendet sind, insoweit sie ihrer Natur nach auch andern Anwendungen nicht widersprechen. Man sagt z. B. von einem Manne in Geschäften, er könne auch dichten, er besitze das Vermögen dazu in einem vorzüglichen Grade. Wenn in dieser Redensart Wahrheit sein soll, so muß sie folgende Bedeutung haben: Die Seelenkräfte dieses Mannes, die jetzt mit der Verwaltung eines bürgerlichen Amtes u. s. w. beschäftigt sind, widersprechen auch einer Anwendung nicht, wodurch gute Gedichte hervorkommen würden. Wenn von einer Kraft gesagt wird, sie wirke nur bei einer gewissen Gelegenheit, so ist die Frage: Und wenn diese Gelegenheit fehlt, was geschieht? Wirkt die Kraft alsdann gar nichts? So ist sie ja in Abwesenheit der Gelegenheit eine bloße Möglichkeit zu wirken, und diese bloße Möglichkeit soll doch auch vorhanden sein? Die Gelegenheit kann nur die Anwendung der Kräfte abändern, indem diese Anwendung nicht von der Kraft selbst, sondern von der Verbindung, in welcher sie mit andern Dingen steht, abhängt; aber die Gelegenheit kann keine Kraft erwecken, die aufgehört hat zu wirken, auch keine Kraft vernichten, die einmal vorhanden ist. Wenn also gesagt wird, eine jede Kraft müsse beständig wirksam sein, so versteht es sich von selbst, daß blos von ursprünglichen Kräften die Rede ist, nicht von ihrer Anwendung auf besondere Arten von Gegenständen, wodurch Fähigkeiten ent-

stehen. Diese werden zuweilen, wiewol etwas uneigentlich, auch Kräfte genannt; allein von ihnen ist es offenbar, daß sie nicht immer wirksam sein dürfen; und dieses geschieht, wie vorhin schon berührt worden, so oft sich von der ursprünglichen Kraft begreifen läßt, daß sie ihrer Natur nach auf eine gewisse Art von Gegenständen zwar anwendbar, aber nicht immer angewendet sein müsse. So kann das Nachdenken bei einem Schlafenden, die Erfindungskraft bei einem sinnlich Beschäftigten, und die Urtheilskraft bei einem Bethörten eine Zeit lang ganz unthätig sein. Aber alsdann ist die ursprüngliche Kraft, von welcher diese Fähigkeiten, die zuweilen auch Kräfte heißen, bloße Ableitungen sind, nichts weniger als unthätig. Diese Begriffe leuchten der gesunden Vernunft so sehr ein, daß sie keines Beweises bedürfen, und die Weltweisen aller Zeiten müssen sie gedacht, nur zuweilen in Worten anders ausgedrückt haben.

Ist etwa dieser Satz Wolfisch: daß alles Veränderliche keinen Augenblick unverändert bleibe? Nicht doch. Die Schriften des Plato sind voll davon. Alle vergänglichen Dinge, sagt dieser Weltweise im „Theätetus" und an vielen andern Stellen, sind in beständigem Wechsel von Gestalten und bleiben keinen Augenblick sich selbst ähnlich. Er schreibt ihnen daher kein wirkliches Dasein, sondern ein Entstehen zu. Sie sind nicht vorhanden, spricht er, sondern entstehen durch die Bewegung und Veränderung, und vergehen. Dieses ist ein Hauptgrundsatz der platonischen Lehre, und hierauf gründet sich seine Theorie von dem wahren Dasein der allgemeinen unveränderlichen Begriffe, sein Unterschied zwischen Wissenschaft und Meinung, seine Lehre von Gott und von der Glückseligkeit, seine ganze Philosophie.

Alle Schulen der Alten sind beschäftigt gewesen, diesen Satz zu bestätigen oder zu widerlegen. Man weiß das Gleichniß von einem Baume, der seinen Schatten auf ein vorbeifließendes Wasser wirft. Der Schatten scheint immer derselbe zu sein, obgleich der Grund, auf welchem er gezeichnet ist, sich beständig fortbewegt. So, sagten die Anhänger des Plato, scheinen uns die Dinge Beständigkeit zu haben, ob sie gleich in stetem Wechsel sind. Daß diese Lehren auch bei Wolf und Baumgarten vorkommen, ist kein Wunder, da sie seit den Zeiten des Heraklitus und Pythagoras von jedem Weltweisen haben untersucht werden müssen. Ich würde durchaus antik geblieben sein, wenn ich keine neuern Sätze hätte brauchen dürfen als diese.

Ich soll aber meine ganze Demonstration auf den Satz gegründet haben: daß Empfinden, Denken und Wollen die einzigen Wirkungen der Seele sind, und dieser Satz soll außer der Schule, der ich anhänge, nicht angenommen werden. Ja, setzt

ein Kunstrichter hinzu, wenn er auch von der Seele als Seele zugegeben wird, so kann er doch nicht von der Seele als Substanz gelten. Als Substanz muß sie auch noch eine bewegende und widerstrebende Kraft haben, die mit der denkenden gar nichts gemein hat. Durch diese Unterscheidung soll einer von meinen Hauptbeweisen über den Haufen fallen; denn die Seele kann nach dem Tode als Substanz wirksam bleiben, ohne als Seele zu empfinden, zu denken und zu wollen.

Wir wollen sehen. Mein Beweis, sagt man, gründe sich auf einen Satz, der nicht wahr ist. Und ich — ich glaube, der Satz sei wahr, aber mein Beweis gründe sich nicht darauf. Ob eine Substanz nur eine Grundkraft oder mehrere haben könne, ob Denken und Wollen aus einer oder mehrern Grundthätigkeiten fließen, ob die Seele den Leib bewege oder nicht bewege, ob die Seele nach dem Tode ganz körperlos sein werde: diese und mehrere dahin einschlagende Untersuchungen kann ich als unausgemacht dahingestellt sein lassen. Für mich habe ich zwar Partei genommen; allein die Beweise für die Unsterblichkeit der Seele sollen mit so wenig andern Streitfragen als möglich verwickelt bleiben. Das Vermögen oder die Kraft, zu denken und zu wollen, nenne ich Seele, und mein ganzer Beweis gründet sich auf folgendes Dilemma: Denken und Wollen sind entweder Eigenschaften des Zusammengesetzten oder des Einfachen. Jenes wird im zweiten Gespräche untersucht. In dem ersten betrachte ich sie als Eigenschaften des einfachen Wesens. Die Eigenschaften des einfachen Wesens sind entweder Grundthätigkeiten oder Modificationen anderer Thätigkeiten. Man gesteht ein, daß Denken und Wollen nicht bloße Modificationen anderer Kräfte, sondern ursprüngliche Thätigkeiten sein müssen. Eine oder mehrere, das thut nichts; die einfachen Wesen mögen auch außer dem Denken und Wollen noch andere Kräfte haben, bewegende, widerstehende, stoßende und anziehende, so viel man nur will und Namen erdenken kann. Genug, daß Denken und Wollen nicht bloße Abänderungen dieser ungenannten Kräfte, sondern von ihnen unterschiedene Grundthätigkeiten sind. Nun können alle natürlichen Kräfte nur Bestimmungen abändern, nur Modificationen miteinander abwechselnd machen, niemals aber Grundeigenschaften und für sich bestehende Thätigkeiten der Dinge in nichts verwandeln; daher kann die Kraft, zu denken und zu wollen, oder können die Kräfte, zu denken und zu wollen, niemals durch natürliche Veränderungen vernichtet werden, wenn sie auch noch so viel von ihnen verschiedene Kräfte zurücklassen. Eine wunderthätige Allmacht gehört dazu, ein solches Vermögen hervorzubringen oder zu zernichten.

Daß durch alle Kräfte der Natur nichts wahrhaftig zernichtet

werden könne, ist, soviel ich weiß, von keinem Weltweisen noch in Zweifel gezogen worden. Eine natürliche Handlung, hat man von jeher gesagt, muß Anfang, Mitte und Ende haben, das heißt, es muß ein Theil der Zeit verstreichen, bevor sie vollendet wird. Dieser Theil der Zeit mag so klein sein, als man will, er verleugnet doch niemals die Natur der Zeit und hat aufeinanderfolgende Augenblicke. Sollen die Kräfte der Natur eine Wirkung hervorbringen, so müssen sie sich dieser Wirkung allmählich nähern und sie vorbereiten, bevor sie erfolgt. Eine Wirkung aber, die nicht vorbereitet werden kann, die in einem Nu erfolgen muß, hört auf, natürlich zu sein, kann nicht von Kräften hervorgebracht werden, die alles in der Zeit thun müssen. Alle diese Sätze sind den Alten nicht unbekannt gewesen, und sie schienen mir in dem Raisonnement des Plato von den entgegengesetzten Zuständen und den Uebergängen von einem auf den andern nicht undeutlich zu liegen. Darum suchte ich sie meinen Lesern nach Plato's Weise, aber mit der unsern Zeiten angemessenen Deutlichkeit vorzutragen. Sie leuchten zwar der gesunden Vernunft ziemlich ein; allein durch die Lehre von der Stetigkeit erlangen sie meines Erachtens einen hohen Grad der Gewißheit. Ich ergriff auch nicht ungern die Gelegenheit, meine Leser mit dieser wichtigen Lehre bekannt zu machen, weil sie uns auf richtige Begriffe von den Veränderungen des Leibes und der Seele führt, ohne welche man Tod und Leben, Sterblichkeit und Unsterblichkeit nicht aus dem rechten Gesichtspunkte betrachten kann.

Wie aber? fragt man, kann wol irgendeine Veränderung ohne alle Zernichtung vorgehen? Muß nicht die Bestimmung einer Sache zernichtet werden, wenn die entgegengesetzte Bestimmung an ihr wirklich werden soll? Und wie ist dieses möglich, wenn die Kräfte der Natur nichts zernichten können? Ich glaube, man misbraucht hier das Wort zernichten. Wenn ein harter Körper weich, oder ein trockener feucht wird, so darf nicht etwa die Härte oder Trockenheit zernichtet, und die Weichheit oder Feuchtigkeit dafür hervorgebracht werden. So kann auch ohne die geringste Zernichtung das Lange kurz, das Kurze lang, das Kalte warm und das Warme kalt, das Schöne häßlich und das Häßliche schön werden. Alle diese Modificationen sind durch allmähliche Uebergänge miteinander verbunden, und wir sehen gar deutlich, daß sie ohne die geringste Zernichtung oder Hervorbringung miteinander abwechseln können. Ueberhaupt sind die entgegengesetzten Bestimmungen, die durch natürliche Veränderungen an einer Sache möglich sind, alle von der Art, daß zwischen beiden Aeußersten auch eine Mitte stattfindet. Im Grunde sind sie nur durch das Mehr und Weniger voneinander unterschieden. Verändert gewisse Theile in ihrer Lage, bringt

diese näher zusammen, jene weiter voneinander, so wird das Schöne häßlich, das Lange kurz u. s. w. Verdunkelt diese Begriffe, und heitert jene auf, schwächt diese Begierden, stärkt jene Neigungen: so habt ihr die Einsichten und den Charakter eines Menschen verändert. Alles dieses kann durch einen allmählichen Uebergang, ohne die geringste Zernichtung, geschehen, und solche Veränderungen sind der Natur allerdings möglich. Aber zwei entgegengesetzte Bestimmungen, zwischen welchen es keine Mitte gibt, können niemals natürlicher Weise aufeinander folgen, und ich kenne kein Gesetz der Bewegung, das diesem Satze zuwider sein sollte. Hierüber verdient der Pater Boscovich nachgelesen zu werden, welcher das Gesetz der Stetigkeit in ein vortreffliches Licht gesetzt hat.

Allein wozu alle diese stacheligen Untersuchungen in einem sokratischen Gespräche? Sind sie nicht für die einfältige Manier des athenienſischen Weltweisen viel zu spitzfindig?

Ich antworte: Man scheint zu vergessen, daß ich dem Plato, und nicht dem Xenophon nachahme. Dieser letztere vermied alle Spitzfindigkeiten der Dialektik und ließ seinen Lehrer und Freund dem gesunden ungekünstelten Menschenverstande folgen. In sittlichen Materien ist diese Methode unverbesserlich; allein in metaphysischen Untersuchungen führt sie nicht weit genug. Plato, der der Metaphysik hold war, machte seinen Lehrer zum pythagorischen Weltweisen und ließ ihn in die dunkelsten Geheimnisse dieser Schule eingeweiht sein. Wenn Xenophon auf ein Labyrinth stößt, so läßt er den Weisen lieber schüchtern ausweichen, als sich in Gefahr begeben. Plato hingegen führt ihn durch alle Krümmungen und Irrgänge der Dialektik und läßt ihn in Untersuchungen sich vertiefen, die weit über die Sphäre des gemeinen Menschenverstandes sind. Es kann sein, daß Xenophon dem Sinne des Weltweisen, der die Philosophie von dem Himmel heruntergeholt, treuer geblieben ist. Ich mußte nichtsdestoweniger der Methode des Plato folgen, weil diese Materie, meines Erachtens, keine andere Behandlung leidet und ich lieber subtil sein, als von der Strenge des Beweises etwas vergeben wollte. Die Sophisterei hat sich in unsern Tagen unter gar verschiedenen Gestalten gezeigt: bald mit Spitzfindigkeiten gewaffnet, bald unter der Larve der gesunden Vernunft, bald als Freundin der Religion, jetzt mit der Dreistigkeit eines vielwissenden Thrasymachus, dann wieder mit der unschuldigen Laune eines nichtswissenden Sokrates. Mit allen diesen Proteuskünsten hat sie gesucht, die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele ungewiß zu machen und die Gründe jetzt zu verspotten, jetzt im Ernste zu widerlegen. Wie sollen die Freunde dieser Wahrheit sie vertheidigen? Durch sokratische Unwissenheit kann man den Dogmatiker rasend machen, aber nichts festsetzen. Durch Gegen-

spott wird niemand überzeugt. Ihnen bleibt also kein anderer Weg, als die Gaukeleien der Zweifelsüchtigen für das zu halten, was sie sind, und nach Vermögen zu beweisen.

Daß ich dem Sokrates Gründe in den Mund gelegt, die ihm zu seiner Zeit nach dem damaligen Zustande der Weltweisheit nicht haben bekannt sein können, gestehe ich in der Vorrede mit ausdrücklichen Worten. Ich nenne sogar die neuern Weltweisen namentlich, von denen ich das mehrste entlehnt habe. Es konnte also meine Absicht nicht gewesen sein, den Neuern etwas von ihren Verdiensten um die Lehre von der Unsterblichkeit zu entziehen und es den Alten zuzulegen. Ueberhaupt ist mein Sokrates nicht der Sokrates der Geschichte. Jener lebte in Athen, unter einem Volke, welches das erste sich um wahre Weltweisheit bekümmerte, und zwar damals noch seit nicht langer Zeit. Weder die Sprache, noch die denkenden Köpfe waren schon zur Philosophie gebildet. Er war ein Schüler von Weltweisen, die selten einen Blick auf ihre Seele zurückgeworfen, die alles eher, als sich selbst zum Vorwurfe ihrer Betrachtungen gemacht haben. Daher mußte in der Lehre von der menschlichen Seele und ihrer Bestimmung noch die größte Dunkelheit herrschen. Die hellsten Wahrheiten sah man nur in der Ferne schimmern, ohne die Wege zu kennen, die zu ihnen hinführen. Ein Sokrates selbst konnte in solchen Zeiten nicht mehr thun, als die Augen unverrückt auf diese einzelnen Wahrheiten richten und sich in seinem Lebenswandel von ihnen leiten lassen. Die Evidenz philosophischer Begriffe und ihr vernünftiger Zusammenhang ist eine Wirkung der Zeit und der anhaltenden Bemühung vieler nachdenkenden Köpfe, die die Wahrheit aus verschiedenen Gesichtspunkten betrachten und dadurch von allen Seiten ins Licht setzen.

Nach so manchen barbarischen Jahrhunderten, die auf jenen schönen Morgen der Philosophie gefolgt sind, Jahrhunderte, in welchen die menschliche Vernunft dem Aberglauben und der Tyrannei hat fröhnen müssen, hat die Weltweisheit endlich bessere Tage erlebt. Alle Theile der menschlichen Erkenntniß haben durch eine glückliche Beobachtung der Natur ansehnliche Progressen gemacht. Unsere Seele selbst haben wir auf diesem Wege besser kennen lernen. Durch eine genauere Beobachtung ihrer Wirkungen und Leidenschaften hat man mehrere Data festgesetzt, und daraus ließen sich vermittels einer bewährten Methode auch richtigere Folgen ziehen. Die vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion haben durch diese Verbesserung der Philosophie eine Evidenz erlangt, die alle Einsichten der Alten verdunkelt und wie in den Schatten zurückwirft. Noch hat zwar die Philosophie ihren hellen Mittag nicht erreicht, in welchem sie vielleicht unsere Enkel dereinst erblicken werden; allein man müßte auf die Vernunft seiner Zeit-

genossen sehr neidisch sein, wenn man den Neuern nicht in Absicht auf die Philosophie große Vorzüge einräumen wollte. Ich habe niemals den Plato mit den Neuern, und beide mit den düstern Köpfen der mittlern Zeiten vergleichen können, ohne der Vorsehung zu danken, daß sie mich in diesen glücklichern Tagen hat geboren werden lassen.

Als ich über die Unsterblichkeit der Seele nachzudenken hatte und es mir einige Mühe kostete, Glauben von Ueberzeugung zu unterscheiden, fiel mir der Gedanke ein: Durch welche Gründe würde ein Sokrates in unsern Tagen sich und seinen Freunden die Unsterblichkeit beweisen können? Ein Freund der Vernunft, wie er war, würde gewiß von andern Weltweisen mit Dank angenommen haben, was in ihrer Lehre und Vernunft gegründet ist, sie möchten übrigens einem Lande oder einer Religionspartei zugehören, welcher sie wollten. Man kann in Absicht auf Vernunftwahrheiten mit jemand übereinstimmen und dennoch verschiedenes unglaubwürdig finden, das er auf Glauben annimmt. Da die brüderliche Duldung der politischen Welt so sehr empfohlen wird, so müssen sie Freunde der Wahrheit billig zuerst unter sich hegen. Was des Glaubens ist, wollen wir dem Gewissen und der Beruhigung eines jeden überlassen, ohne uns zu Richtern darüber aufzuwerfen. Aus wahrer Menschenliebe wollen wir da nicht streiten, wo das Herz lauter spricht als die Vernunft, und zu dem allgnädigen Gott das Zutrauen haben, daß er uns alle rechtfertigen wird, wenn uns unser Gewissen rechtfertigt. Aber die Vernunftwahrheiten wollen wir mehr als brüderlich theilen, wir wollen sie, wie das Licht der Sonne, gemeinschaftlich genießen. Hat es dich, Bruder, eher beleuchtet als mich, sei vergnügt, aber nicht stolz darauf, und, was noch unmenschlicher wäre, suche mir es nicht gar zu verstellen.

Der diese oder jene Wahrheit ins Licht gesetzt hat, war deines Vaterlandes, deines Glaubens? Gut. Es ist angenehm, mit den Wohlthätern des menschlichen Geschlechts in einem engern Verhältnisse zu stehen. Aber deswegen ist das, was deine Landsleute, deine Glaubensgenossen herausgebracht, nicht minder eine Wohlthat, die uns allen beschieden ist. Die griechische Weisheit hat auch Barbaren genützt, und euch, die ihr erst seit kurzer Zeit diesen Namen nicht mehr verdient, euch selbst hat sie aus der Barbarei befreien helfen. Die Weisheit kennt ein allgemeines Vaterland, eine allgemeine Religion, und wenn sie gleich Abtheilungen duldet, so billigt sie doch das Unholde, Menschenfeindliche derselben nicht, das ihr zum Grunde eurer politischen Einrichtungen gelegt habt. — So würde, dünkt mich, ein Mann wie Sokrates in unsern Tagen denken, und aus diesem Gesichtspunkte angesehen, dürfte

ihm der Mantel der neuern Weltweisheit, den ich ihm umgehangen, so unschicklich nicht lassen. —

Den Beweis, daß die Materie nicht denken könne, im zweiten Gespräch, haben folgende Betrachtungen veranlaßt. Cartesius hat gezeigt, daß Ausdehnung und Vorstellung von ganz verschiedener Natur sind, und daß die Eigenschaften des denkenden Wesens sich nicht durch Ausdehnung und Bewegung erklären lassen. Ihm war dieses Beweises genug, daß sie nicht ebenderselben Substanz zugeschrieben werden können, denn nach einem bekannten Grundsatze dieses Weltweisen kann eine Eigenschaft, die sich nicht durch die Idee einer Sache deutlich begreifen läßt, dieser Sache nicht zukommen. Allein dieser Grundsatz selbst hat vielfältigen Widerspruch gefunden; und was die Eigenschaften des ausgedehnten und denkenden Wesens betrifft, so hat man den Beweis gefordert, daß sie nicht nur von disparater Natur sind, sondern sich einander widersprechen. Von Eigenschaften, die sich einander schnurstracks widersprechen, sind wir versichert, daß sie nicht ebendem Subjecte zukommen können; allein von Eigenschaften, die nichts miteinander gemein haben, schien dieses so ausgemacht noch nicht.

Als ich die Immaterialität zu erweisen hatte, stieß ich auf diese Schwierigkeit; und ob ich gleich der Meinung bin, daß der Grundsatz des Cartesius, dessen ich vorhin erwähnt, gar wohl außer Zweifel gesetzt werden könnte, so sah ich mich dennoch nach einer Beweisart um, die mit weniger Schwierigkeit nach der sokratischen Methode abgehandelt werden könnte. Ein Beweis des Plotinus, den einige Neuere weiter ausgeführt haben, schien mir diese Bequemlichkeit zu versprechen.

„Einer jeden Seele", schließt Plotinus („Ennead.", 14, l. VII), „wohnt ein Leben (ein inneres Bewußtsein) bei. Wenn nun die Seele ein körperliches Wesen sein sollte, so müßten die Theile, aus welchen dieses körperliche Wesen besteht, entweder ein jeder, oder nur einige, oder gar keine derselben ein Leben (inneres Bewußtsein) haben. Hat nur ein einziger Theil Leben, so ist dieser Theil die Seele. Mehrere sind überflüssig. Soll aber jeder Theil insbesondere des Lebens beraubt sein, so kann solches auch durch die Zusammensetzung nicht erhalten werden, denn viele leblose Dinge machen zusammen kein Leben aus, viele verstandlose Dinge keinen Verstand." In der Folge wiederholt Plotinus denselben Schluß mit einiger Veränderung: „Ist die Seele körperlich, wie steht es um die Theile dieses denkenden Körpers? Sind sie auch Seelen? Und die Theile dieser Theile? Geht dieses anders immer so fort, so sieht man ja, daß die Größe zum Wesen der Seele nichts beiträgt, welches doch geschehen müßte, wenn die Seele eine körperliche Größe hätte. In unserm Falle würde jedem Theile die Seele

ganz beiwohnen, da bei einer körperlichen Größe kein Theil dem Ganzen an Vermögen gleich sein kann. Sind aber die Theile keine Seelen, so wird auch aus Theilen, die keine Seele sind, keine Seele zusammengesetzt werden können.“ — Diese Gründe haben allen Schein der Wahrheit; allein zur völligen Ueberzeugung fehlt ihnen noch vieles. Plotinus setzt als unzweifelhaft voraus, daß aus unlebenden Theilen kein lebendes Ganze, aus undenkenden Theilen kein denkendes Ganzes zusammengesetzt werden könne. Warum aber kann aus unregelmäßigen Theilen ein regelmäßiges Ganzes, aus harmonielosen Tönen ein harmonisches Concert, aus unmächtigen Gliedern ein mächtiger Staat zusammengesetzt werden?

Ich wußte auch, daß nach dem System jener Schule, der ich zu sehr anhängen soll, die Bewegung aus solchen Kräften, die nicht Bewegung sind, und die Ausdehnung aus Eigenschaften der Substanzen, die etwas ganz anderes als Ausdehnung sind, entspringen sollen. Diese Schule also kann den Satz des Plotinus gewiß nicht in allen Fällen gelten lassen, und gleichwol scheint derselbe in Absicht auf das denkende Wesen seine völlige Richtigkeit zu haben. Ein denkendes Ganze aus undenkenden Theilen dünkt einem jeden der gesunden Vernunft zu widersprechen.

Um von diesem Satze also überzeugt zu sein, war noch zu untersuchen, welche Eigenschaften dem Ganzen zukommen können, ohne daß sie den Bestandtheilen zukommen, und welche nicht. Zuerst fiel in die Augen, daß solche Eigenschaften, welche von der Zusammensetzung und Anordnung der Theile herrühren, den Bestandtheilen nicht nothwendig zukommen. Von dieser Art sind Figur, Größe, Ordnung, Harmonie, die elastische Kraft, die Kraft des Schießpulvers u. dgl. Sodann fand sich auch, daß öfters Eigenschaften der Bestandtheile Erscheinungen im Ganzen hervorbringen, die, unserer Vorstellung nach, von ihnen völlig unterschieden sind. Die zusammengesetzten Farben scheinen uns den einfachen unähnlich zu sein. Wir fühlen die zusammengesetzten Gemüthsbewegungen ganz anders als die einfachen, aus welchen sie bestehen. Wohlriechende Theile, die gehäuft werden, erzeugen einen ganz verschieden scheinenden, zuweilen sehr unangenehmen Geruch, sowie im Gegentheil durch Vermischung übelriechender Gummen ein angenehmer Geruch erhalten werden kann (s. „Halleri Physiol.“, V, 169, 170). Der Dreiklang in der Tonkunst, wenn er zugleich angestimmt wird, thut eine ganz andere Wirkung als die einzelnen Töne, aus welchen er besteht.

Die Eigenschaften des Zusammengesetzten also, die den Bestandtheilen nicht nothwendig zukommen, fließen entweder aus der Anordnung und Zusammensetzung dieser Theile selbst, oder sind bloße Erscheinungen, nämlich die Eigenschaften und Wirkungen der Be-

standtheile, die unsere Sinne nicht auseinandersetzen und unterscheiden können, stellen sich uns im Ganzen anders vor, als sie wirklich sind. Nunmehr machte ich die Anwendung von dieser Betrachtung auf den Satz des Plotinus.

Das Vermögen, zu denken, kann keine Eigenschaft von dieser Art sein; denn alle diese Eigenschaften sind offenbar Wirkungen des Denkungsvermögens, oder setzen dasselbe voraus. Die Zusammensetzung und Anordnung der Theile erfordert ein Vergleichen und Gegeneinanderhalten dieser Theile, und die Erscheinungen sind nicht sowol in den Sachen außer uns, als in unserer Vorstellung anzutreffen. Beide Arten sind also Wirkungen der Seele und können das Wesen derselben nicht ausmachen. Daher kann aus undenkenden Theilen kein denkendes Ganzes zusammengesetzt werden.

Auch der andere Theil des Beweises erforderte eine weitere Ausführung. Es hat Weltweise gegeben, die den Atomen der Körper dunkele Begriffe zugeschrieben, woraus denn ihrer Meinung nach im Ganzen klare und deutliche Begriffe entspringen. Hier war zu beweisen, daß dieses unmöglich sei, und daß wenigstens einer von diesen Atomen so deutliche, so wahre, so lebendige u. s. w. Begriffe haben müßte, als der ganze Mensch. Ich bediente mich zu diesem Behufe des Satzes, den Herr Ploucquet so schön ausgeführt, daß viele geringere Grade zusammen keinen stärkern Grad ausmachen. Es gibt nämlich eine Größe der Menge (quantitas extensiva), die in der Menge der Theile besteht, aus welcher sie zusammengesetzt ist, und eine Größe der Kraft (quantitas intensiva), die auch Grad genannt wird. Wenn mehrere Theile hinzukommen, so nimmt die Größe der ersten Art zu; aber der Grad erfordert eine innerliche Verstärkung, keine größere Ausbreitung. Man gieße lauliches Wasser zu laulichem Wasser, so wird die Menge des Wassers, aber nicht der Grad der Wärme vermehrt. Viele Körper, die sich mit einer gleichen Geschwindigkeit bewegen, machen, wenn sie zusammenhängen, eine größere Masse, aber keine größere Geschwindigkeit aus. Der Grad ist in jedem Theile so groß, als in dem Ganzen, daher kann die Menge der Theile den Grad nicht verändern. Wenn dieses geschehen soll, so müssen die Wirkungen der Menge in eine concentrirt werden, da denn an innerer Stärke so viel gewonnen werden kann, als die Ausdehnung abgenommen. So können viele schwache Lichter eine Stelle stärker beleuchten, viele Brennspiegel einen Körper stärker in Brand setzen. Je mehr Merkmale ein und ebendasselbe Subject an einem Gegenstande wahrnimmt, desto klarer wird die Vorstellung dieses Subjects von diesem Gegenstande. Es folgt hieraus sehr natürlich, daß alle dunkeln Begriffe der nebeneinander seienden Atome zusammen keinen deutlichen, ja nicht einmal einen

minder dunkeln Begriff ausmachen können, wenn sie nicht in einem Subjecte concentrirt, von demselben einfachen Wesen gesammelt und gleichsam übersehen werden. —

Die mehrsten Gründe meines dritten Gesprächs sind aus Baumgarten's „Metaphysik" und Reimarus' „Vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion" entlehnt. Von dem Beweise aus der Harmonie unserer Pflichten und Rechte habe ich bereits in dem Vorberichte erinnert, daß ich ihn noch nirgends gefunden habe. Ich setze dabei voraus, daß die Todesstrafen in gewissen Fällen Rechtens sind. Nun scheint aber der Marquis Beccaria in seiner Abhandlung „Von den Verbrechen und Strafen" diesen Satz in Zweifel zu ziehen. Da dieser Weltweise der Meinung ist, daß sich das Recht, zu strafen, einzig auf den gesellschaftlichen Vertrag gründe, woraus denn die Unrechtmäßigkeit der Todesstrafen freilich folgt, so habe ich die Meinung selbst in dieser zweiten Auflage in einer Anmerkung zu widerlegen gesucht. Der Marquis kann sich nicht entbrechen, die Todesstrafe in einigen Fällen für unvermeidlich zu halten. Er will zwar eine Art von Nothrecht daraus machen; allein das Nothrecht muß sich auf eine natürliche Befugniß gründen, sonst ist es bloße Gewaltthätigkeit. Ueberhaupt ist wol der Satz nicht in Zweifel zu ziehen, daß alle Verträge in der Welt kein neues Recht erzeugen, sondern unvollkommene Rechte in vollkommene verwandeln. Wenn also die Befugniß, zu strafen, nicht in dem Rechte der Natur gegründet wäre, so könnte solche durch keinen Vertrag hervorgebracht werden. Gesetzt aber, das Recht zu strafen sei ohne Vertrag ein unvollkommenes Recht, wiewol ich dieses für ungereimt halte, so verliert mein Beweis dennoch nichts von seiner Bündigkeit; denn vor dem Richterstuhle des Gewissens sind die unvollkommenen Rechte ebenso kräftig, die unvollkommenen Pflichten ebenso verbindlich als die vollkommenen. Ein unvollkommenes Recht, jemand am Leben zu strafen, setzt wenigstens eine unvollkommene Obliegenheit voraus, diese Strafe zu leiden. Diese Obliegenheit wäre aber ungereimt, wenn unsere Seele nicht unsterblich wäre.

In der „Neuen Bibliothek der schönen Wissenschaften" (Bd. 6) findet sich eine ausführliche Anzeige und Beurtheilung des Phädon, die vortreffliche Anmerkungen enthält. Die Gedanken über den philosophischen Dialog, die der Recensent vorausschickt, können zum Muster dienen, wie ein Kunstrichter sich als Sachverständigen rechtfertigen sollte, bevor er meistert. Daselbst wird wider den Beweis von der Collision der Pflichten erinnert, daß er einen Cirkel enthalte. „Daß es eine Pflicht sei", wird gesagt (S. 331), „für irgendjemand der Erhaltung unsers Lebens zu entsagen, wissen wir ja nirgendsher, als weil wir höhere Endzwecke als das Leben

zu kennen glauben; würde dieses als ein Irrthum bewiesen, so fielen jene Pflichten weg, und mit ihnen zugleich der Widerspruch.“ Ich glaube hierdurch auf keinerlei Weise widerlegt zu sein. Der Beweis kann verschiedene Wege nehmen, die ohne Cirkel zum Ziele führen. Einmal gehe man von der Verbindlichkeit zum geselligen Leben aus. Diese kann unabhängig von der Unsterblichkeit der Seele erwiesen werden, gründet sich also, wie alle moralischen Wahrheiten, auf metaphysische Sätze. Der Ausführung hiervon wird man mich hoffentlich überheben, da sie mich offenbar zu weit führen würde, und diese Sätze von andern schon hinlänglich bearbeitet worden sind. Nun kann keine menschliche Gesellschaft bestehen, wenn das Ganze nicht in gewissen Vorfällen das Recht hat, das Leben eines ihrer Glieder dem gemeinen Besten aufzuopfern. Diesen Satz hat Epikur, Spinoza und Hobbes nicht leugnen können, ob sie gleich keine höhern Endzwecke als das Leben erkennen wollten. Sie sahen wohl ein, daß kein geselliges Leben unter den Menschen stattfinden könne, wenn dem Ganzen dieses Recht nicht eingeräumt würde. Allein da die Begriffe von Recht und Pflicht nicht entwickelt genug waren, so merkte man nicht, daß dieses Recht auch auf seiten des Bürgers die Pflicht voraussetzt, sich dem Wohl des Ganzen aufzuopfern, und daß diese Pflicht der Natur nicht gemäß sei, wenn die Seele nicht unsterblich ist.

Ich kann auch, wie in dem letzten Gespräche geschehen, von der Gerechtigkeit, eine Beleidigung zu ahnden, ausgehen, die in der That auch im Stande der Natur dem Menschen zukommen muß. Der Recensent macht zwar wider meine Gründe folgende Erinnerung: „Das Recht der Wiedervergeltung in dem natürlichen Zustande, und das Recht zu strafen in der bürgerlichen Gesellschaft sind in der That zwei verschiedene Rechte. Das erste bezieht sich blos auf die Person, die beleidigt hat, ihr das Vermögen und den Willen zu benehmen, uns künftig wieder zu beleidigen; das andere geht auch auf alle übrigen Personen der Gesellschaft, die uns nicht beleidigt haben, sie von dem Verbrechen durch die Erfahrung der physischen Uebel, die sie daraus zu erwarten haben, abzuschrecken; das erste gründet sich lediglich auf das Recht, sich zu vertheidigen, oder ist vielmehr mit demselben einerlei: bei diesem aber bleibt dem Beleidiger selbst das Recht, sich auch unserer Rache entgegenzusetzen; das andere gründet sich auf die freiwillige Uebertragung aller seiner vollkommenen Rechte an die Gesellschaft, wodurch also auf seiten des Beleidigers das Recht aufgehoben wird, sich gegen die Rache zu vertheidigen, die von der ganzen Gesellschaft herkommt u. s. w.“ Allein ich sehe nicht ein, wie ihm diese Unterscheidungen eingeräumt werden können. Das Recht der Wiedervergeltung in dem natürlichen Zustande? Ich kenne

kein Recht der bloßen Vergeltung oder der Rache der menschlichen Natur, das Böses thut, weil Böses geschehen ist, wodurch das physische Uebel vermehrt wird, ohne moralisch Gutes zu befördern. Und warum soll der Mensch im Stande der Natur nicht die Absicht haben dürfen, andere von Beleidigungen abzuschrecken? Gehört etwa hierzu ein gesellschaftlicher Vertrag? Muß der Mensch erst einen Theil seiner Rechte an die Gesellschaft übertragen haben, bevor er andern zeigt, daß er eine Beleidigung zurückgeben kann? Endlich hebt das Gegenrecht, das den Beleidigern zukommen soll, sich der Rache zu widersetzen, offenbar die Harmonie der moralischen Wahrheiten auf und setzt einen Fall fest, wo das Recht auf beiden Seiten gleich sein kann, wo die Stärke also nothwendig entscheiden muß, einen natürlichen Zweikampf. Einen Satz, der in dem System der moralischen Wahrheiten Unordnung anrichtet, halte ich für nicht minder ungereimt, als wenn die Harmonie metaphysischer Wahrheiten dadurch gestört werden sollte. Diese Dissonanz zu vermeiden, müssen wir auch im Stande der Natur von seiten des Beleidigers eine Pflicht annehmen, die Ahndung zu dulden. Käme dem Beleidiger im Stande der Natur ein Recht der Vertheidigung zu, so würde es auch in der Gesellschaft nicht ohne Wirkung bleiben können. Denn wenn der Beleidigte sein Recht der Vergeltung und der Beleidiger sein Recht der Vertheidigung an die Gesellschaft übertrüge, so würden sie sich einander aufheben und es könnte keine Strafe erfolgen. Es ist also nicht möglich, die moralische Welt von Widersprüchen zu befreien, wenn man kein zukünftiges Leben gestatten will.

Daß es aber Fälle gebe, wo die Todesstrafe das einzige Mittel ist, künftige Beleidigungen zu verhüten, hat Beccaria selbst nicht in Zweifel gezogen, wiewol er mit Recht sie für so häufig nicht hält, als in den eingeführten peinlichen Rechten angenommen wird. Ueberhaupt hält die Strafe mit dem Verbrechen gleiche Schritte. Wie dieses keine Grenzen kennt, so auch jene, und es ist kein Grad so hoch, den sie nicht erreichen könne. Es gibt auch zwischen Marter und Tod keine bestimmten Schranken, die man der Strafgerechtigkeit anweisen könnte; daher, wenn in einigen Fällen erlaubt ist, jemand zur Strafe zu peinigen, so muß es auch Fälle geben, in welchen es erlaubt ist, zur Strafe zu tödten, weil von Marter zum Tode ein allmählicher Uebergang ist, der nirgends durch bestimmte Grenzen unterbrochen wird.

Was der Recensent in der Folge noch erinnert, daß zwar aus der Natur der Dinge auf das Recht, nicht aber aus dem Rechte auf die Natur der Dinge geschlossen werden könne, scheint mir so nothwendig nicht. Wenn der Rückgang in einem Cirkel geschieht, so ist er verboten.

Wenn aber in der Einrichtung der Natur von meinem Gegner manches zugegeben und manches geleugnet wird: soll ich nicht von dem Zugegebenen auf das Recht, und von dem Rechte auf den Theil der Natureinrichtung schließen können, der nicht hat zugegeben werden wollen?

Jerusalem

oder

Ueber religiöse Macht und Judenthum.

Erster Abschnitt.

Staat und Religion, bürgerliche und geistliche Verfassung, weltliches und kirchliches Ansehen — diese Stützen des gesellschaftlichen Lebens so gegeneinanderzustellen, daß sie sich die Wage halten, daß sie nicht vielmehr Lasten des gesellschaftlichen Lebens werden und den Grund desselben stärker drücken, als was sie tragen helfen: dieses ist in der Politik eine der schwersten Aufgaben, die man seit Jahrhunderten schon aufzulösen bemüht ist und hier und da vielleicht glücklicher praktisch beigelegt als theoretisch aufgelöst hat.

Man hat für gut befunden, diese verschiedenen Verhältnisse des geselligen Menschen in moralische Wesen abzusondern und jedem derselben ein eigenes Gebiet, besondere Rechte, Pflichten, Gewalt und Eigenthum, zuzuschreiben. Aber der Bezirk dieser verschiedenen Gebiete und die Grenzen, die sie trennen, sind noch bis jetzt nicht genau bestimmt. Man sieht bald die Kirche das Markmal weit in das Gebiet des Staats hinübertragen, bald den Staat sich Eingriffe erlauben, die den angenommenen Begriffen zufolge ebenso gewaltsam erscheinen. Und unermeßlich sind die Uebel, die aus der Mishelligkeit dieser moralischen Wesen bisher entstanden sind und noch zu entstehen drohen. Liegen sie gegeneinander zu Felde, so ist das menschliche Geschlecht das Opfer ihrer Zwietracht; und vertragen sie sich, so ist es gethan um das edelste Kleinod der menschlichen Glückseligkeit, denn sie vertragen sich selten anders als um ein drittes moralisches Wesen, die Freiheit des Gewissens, die von ihrer Uneinigkeit einigen Vortheil zu ziehen weiß, aus ihrem Reiche zu verbannen.

Der Despotismus hat den Vorzug, daß er bündig ist. So lästig seine Forderungen auch dem gesunden Menschenverstande sind, so sind sie doch unter sich zusammenhängend und systematisch. Er

hat auf jede Frage seine bestimmte Antwort. Ihr dürft euch weiter um die Grenzen nicht bekümmern; denn wer alles hat, fragt nicht weiter, wie viel? So auch nach römisch-katholischen Grundsätzen die kirchliche Verfassung. Sie ist auf jeden Umstand ausführlich und gleichsam aus einem Stücke. Räumt ihr alle ihre Forderungen ein, so wißt ihr wenigstens, woran ihr euch zu halten habt. Euer Gebäude ist aufgeführt, und in allen Theilen desselben herrscht vollkommene Ruhe. Freilich nur jene fürchterliche Ruhe, wie Montesquieu sagt, die abends in einer Festung ist, welche nachts mit Sturm übergehen soll. Wer aber Ruhe in Lehre und Leben für Glückseligkeit hält, findet sie dennoch nirgend gesicherter, als unter einem römisch-katholischen Despoten, oder, weil auch hier die Macht noch zu sehr vertheilt ist, unter der despotischen Herrschaft der Kirche selbst.

Sobald aber die Freiheit an diesem systematischen Gebäude etwas zu verrücken wagt, so droht Zerrüttung von allen Seiten, und man weiß am Ende nicht mehr, was davon stehen bleiben kann. Daher die außerordentliche Verwirrung, die bürgerlichen sowol als kirchlichen Unruhen in den ersten Zeiten der Reformation und die auffallende Verlegenheit der Lehrer und Verbesserer selbst, so oft sie in dem Falle waren, in Absicht auf Gerechtsame das Wie weit? festzusetzen. Nicht nur praktisch war es schwer, den großen seiner Fessel entbundenen Haufen innerhalb geziemender Schranken zu halten, sondern auch in der Theorie selbst findet man die Schriften jener Zeiten voll unbestimmter und schwankender Begriffe, so oft von Festsetzung der kirchlichen Gewalt die Rede ist. Der Despotismus der römischen Kirche war aufgehoben, aber — welche andere Form soll an ihrer Stelle eingeführt werden? Noch jetzt in unsern aufgeklärtern Zeiten haben die Lehrbücher des Kirchenrechts von dieser Unbestimmtheit nicht befreit werden können. Allen Anspruch auf Verfassung will oder kann die Geistlichkeit nicht aufgeben, und gleichwol weiß niemand recht, worin solche bestehe. Man will Streitigkeiten in der Lehre entscheiden, ohne einen obersten Richter zu erkennen. Man beruft sich noch immer auf eine unabhängige Kirche, ohne zu wissen, wo sie anzutreffen sei. Man macht Anspruch auf Macht und Recht, und kann doch nicht angeben, wer sie handhaben soll.

Thomas Hobbes lebte zu einer Zeit, da der Fanatismus, mit einem unordentlichen Gefühle von Freiheit verbunden, keine Schranken mehr kannte und im Begriff war, wie ihm auch am Ende gelang, die königliche Gewalt unter den Fuß zu bringen und die ganze Landesverfassung umzustürzen. Der bürgerlichen Unruhen überdrüßig und von der Natur zum stillen speculativen Leben geneigt, setzte er die höchste Glückseligkeit in Ruhe und Sicherheit,

sie mochte kommen woher sie wollte; und diese fand er nirgend als in der Einheit und Unzertrennlichkeit der höchsten Gewalt im Staate. Der öffentlichen Wohlfahrt, glaubte er also, sei am besten gerathen, wenn alles, sogar unser Urtheil über Recht und Unrecht, der höchsten Gewalt der bürgerlichen Obrigkeit unterworfen würde. Um dieses desto füglicher thun zu können, setzte er voraus, der Mensch habe von Natur die Befugniß zu allem, wozu er von ihr das Vermögen erhalten hat. Stand der Natur sei Stand des Aufruhrs, des Krieges aller wider alle, in welchem jeder mag, was er kann; alles Recht ist, wozu man Macht hat. Dieser unglückselige Zustand habe so lange gedauert, bis die Menschen übereingekommen, ihrem Elende ein Ende zu machen, auf Recht und Macht, insoweit es die öffentliche Sicherheit betrifft, Verzicht zu thun, solche einer festgesetzten Obrigkeit in die Hände zu liefern; und nunmehr sei dasjenige Recht, was diese Obrigkeit befiehlt.

Für bürgerliche Freiheit hatte er entweder keinen Sinn, oder er wollte sie lieber vernichtet als so gemisbraucht sehen. Um sich aber die Freiheit zu denken aufzusparen, davon er selbst mehr als irgendjemand Gebrauch machte, nahm er seine Zuflucht zu einer feinen Wendung. Alles Recht gründet sich, nach seinem System, auf Macht, und alle Verbindlichkeit auf Furcht; da nun Gott der Obrigkeit an Macht unendlich überlegen ist, so sei auch das Recht Gottes unendlich über das Recht der Obrigkeit erhaben, und die Furcht vor Gott verbinde uns zu Pflichten, die keiner Furcht vor der Obrigkeit weichen dürfen. Jedoch sei dieses nur von der innern Religion zu verstehen, um die allein es dem Weltweisen zu thun war. Den äußern Gottesdienst unterwarf er völlig dem Befehle der bürgerlichen Obrigkeit, und jede Neuerung in kirchlichen Sachen ohne derselben Autorität sei nicht nur Hochverrath, sondern auch Lästerung. Die Collisionen, die zwischen dem innern und äußern Gottesdienste entstehen müssen, sucht er durch die feinsten Unterscheidungen zu heben, und obgleich noch so manche Lücken zurückbleiben, die die Schwäche der Vereinigung sichtbar machen, so ist doch der Scharfsinn zu bewundern, mit welchem er sein System hat bündig zu machen gesucht.

Im Grunde liegt in allen Behauptungen Hobbes' viel Wahrheit, und die ungereimten Folgen, zu welchen sie führen, fließen blos aus der Uebertreibung, mit welcher er sie, aus Liebe zur Paradoxie oder den Bedürfnissen seiner Zeit gemäß, vorgetragen hat. Zum Theil waren auch die Begriffe des Naturrechts zu seiner Zeit noch nicht aufgeklärt genug, und Hobbes hat das Verdienst um die Moralphilosophie, das Spinoza um die Metaphysik hat. Sein scharfsinniger Irrthum hat Untersuchung veranlaßt. Man hat

die Ideen von Recht und Pflicht, Macht und Verbindlichkeit besser entwickelt; man hat physisches Vermögen von sittlichem Vermögen, Gewalt von Befugniß richtiger unterscheiden gelernt und diese Unterscheidungen so innigst mit der Sprache verbunden, daß nunmehr die Widerlegung des Hobbes'schen Systems schon in dem gesunden Menschenverstande und sozusagen in der Sprache zu liegen scheint. Dieses ist die Eigenschaft aller sittlichen Wahrheiten. Sobald sie ins Licht gesetzt sind, vereinigen sie sich so sehr mit der Sprache des Umgangs und verbinden sich mit den alltäglichen Begriffen der Menschen, daß sie dem gemeinen Menschenverstande einleuchten, und nunmehr wundern wir uns, wie man vormals auf einem so ebenen Wege habe straucheln können. Wir bedenken aber den Aufwand nicht, den es gekostet, diesen Steig durch die Wildniß so zu ebnen.

Hobbes selbst mußte die unstatthaften Folgen auf mehr als eine Weise empfinden, zu welchen seine übertriebenen Sätze unmittelbar führen. Sind die Menschen von Natur an keine Pflicht gebunden, so liegt ihnen auch nicht einmal die Pflicht ob, ihre Verträge zu halten. Findet im Stande der Natur keine andere Verbindlichkeit statt, als die sich auf Furcht und Ohnmacht gründet: so dauert die Gültigkeit der Verträge auch nur so lange, als sie von Furcht und Ohnmacht unterstützt wird, so haben die Menschen durch Verträge keinen Schritt näher zu ihrer Sicherheit gethan und befinden sich noch immer in ihrem primitiven Zustande des allgemeinen Kriegs. Sollen aber Verträge gültig sein, so muß der Mensch von Natur ohne Vertrag und Verabredung an und für sich selbst nicht befugt sein, wider ein Pactum zu handeln, das er gutwillig eingegangen; das heißt, es muß ihm nicht erlaubt sein, wenn er auch kann, er muß das sittliche Vermögen nicht haben, wenn er auch das physische dazu hätte. Macht und Recht sind also verschiedene Dinge und waren auch im Stande der Natur heterogene Begriffe.

Ferner, der höchsten Gewalt im Staate schreibt Hobbes strenge Gesetze vor, nichts zu befehlen, das der Wohlfahrt ihrer Unterthanen zuwider sei. Wenn sie auch keinem Menschen Rechenschaft zu geben schuldig seien, so haben sie diese doch vor dem allerhöchsten Richter abzulegen; wenn sie auch nach seinen Grundsätzen keine Furcht vor irgendeiner menschlichen Macht binde, so binde sie doch die Furcht vor der Allmacht, die ihren Willen hierüber hinlänglich zu erkennen gegeben. Hobbes ist hierin sehr ausführlich und hat im Grunde weit weniger Nachsicht für die Götter der Erde, als man seinem System zutrauen sollte. Allein eben diese Furcht vor der Allmacht, welche die Könige und Fürsten an gewisse Pflichten gegen ihre Unterthanen binden soll, kann doch auch

im Stande der Natur für jeden einzelnen Menschen eine Quelle der Obliegenheiten werden; und so hätten wir abermals ein **solennes** Recht der Natur, das Hobbes doch nicht zugeben will. Auf solche Weise kann sich in unsern Tagen jeder Schüler des Naturrechts einen Triumph über Thomas Hobbes erwerben, den er im Grunde doch ihm zu verdanken hat.

Locke, der in denselben verwirrungsvollen Zeitläufen lebte, suchte die Gewissensfreiheit auf eine andere Weise zu schirmen. In seinen Briefen „Ueber die Toleranz" legt er die Definition zum Grunde: **Ein Staat sei eine Gesellschaft von Menschen, die sich vereinigen, um ihre zeitliche Wohlfahrt gemeinschaftlich zu befördern.** Hieraus folgt alsdann ganz natürlich, daß der Staat sich um die Gesinnungen der Bürger, ihre ewige Glückseligkeit betreffend, gar nicht zu bekümmern, sondern jeden zu dulden habe, der sich bürgerlich gut aufführt, das heißt, seinen Mitbürgern in Absicht ihrer zeitigen Glückseligkeit nicht hinderlich ist. Der Staat als Staat hat auf keine Verschiedenheit der Religionen zu sehen; denn Religion hat an und für sich auf das Zeitliche keinen nothwendigen Einfluß und steht blos durch die Willkür der Menschen mit demselben in Verbindung.

Sehr wohl. Ließe sich der Zwist durch eine Worterklärung entscheiden, so wüßte ich keine bequemere, und wenn sich die unruhigen Köpfe seinerzeit hiermit hätten die Intoleranz ausreden lassen, so würde der gute Locke nicht nöthig gehabt haben, so oft ins Elend zu wandern. Allein was hindert uns, fragen jene, daß wir nicht auch unsere ewige Wohlfahrt gemeinschaftlich zu befördern suchen sollten? Und in der That, was für Grund haben wir, die Absicht der Gesellschaft blos auf das **Zeitliche** einzuschränken? Wenn die Menschen ihre ewige Seligkeit durch öffentliche Vorkehrungen befördern **können**, so ist es ja ihre natürliche Pflicht es zu **thun**, ihre vernunftmäßige Schuldigkeit, daß sie sich auch in dieser Absicht zusammenthun und in gesellschaftliche Verbindung treten. Ist aber dieses, und der Staat als Staat will sich blos mit dem Zeitlichen abgeben, so entsteht die Frage: Wem sollen wir die Sorge für das Ewige anvertrauen? Der Kirche? Nun sind wir auf einmal wieder da, wo wir ausgegangen waren. Staat und Kirche — Sorge für das Zeitliche und Sorge für das Ewige, bürgerliche und kirchliche Autorität. Jene verhält sich zu dieser, wie die Wichtigkeit des Zeitlichen zur Wichtigkeit des Ewigen. Der Staat ist also der Religion untergeordnet, muß weichen, wenn eine Collision entsteht. Nun widerstehe, wer da kann, dem Cardinal Bellarmin, mit dem fürchterlichen Gefolge seiner Argumente, daß das Oberhaupt der Kirche zum Behuf des Ewigen über alles Zeitliche zu befehlen und also wenigstens indirect ein Hoheitsrecht habe über alle Güter und

Gemüther der Welt; daß alle weltlichen Reiche indirect unter der Botmäßigkeit des geistlichen Einzelherrn ständen und von ihm Befehle annehmen müßten, wenn sie ihre Regierungsform verändern, ihre Könige absetzen und andere an ihrer Stelle einsetzen müßten; weil sehr oft das ewige Heil des Staats auf keine andere Weise erhalten werden könne, und wie die Maximen seines Ordens alle heißen, die Bellarmin in seinem Werke „De Romano Pontifice“ mit so vielem Scharfsinn festsetzt. Alles, was man den Trugschlüssen des Cardinals in sehr weitläufigen Werken entgegengesetzt hat, scheint nicht zum Ziele zu treffen, sobald der Staat die Sorge für die Ewigkeit ganz aus den Händen gibt.

Von einer andern Seite ist es im genauesten Verstande weder der Wahrheit gemäß, noch dem Besten der Menschen zuträglich, daß man das Zeitliche von dem Ewigen so scharf abschneide. Dem Menschen wird im Grunde nie eine Ewigkeit zutheil werden; sein Ewiges ist blos ein unaufhörliches Zeitliches. Sein Zeitliches nimmt nie ein Ende, ist also ein wesentlicher Theil seiner Fortdauer und mit derselben aus einem Stücke. Man verwirrt die Begriffe, wenn man seine zeitliche Wohlfahrt der ewigen Glückseligkeit entgegensetzt. Und diese Verwirrung der Begriffe bleibt nicht ohne praktische Folgen. Sie verrückt den Wirkungskreis der menschlichen Fähigkeiten und spannt seine Kräfte über das Ziel hinaus, das ihm von der Vorsehung mit so vieler Weisheit gesetzt worden. „Auf dem dunkeln Pfade“, man erlaube, daß ich meine eigenen Worte hier anführe, „auf dem dunkeln Pfade, den der Mensch hier zu wandeln hat, ist ihm gerade so viel Licht beschieden, als zu den nächsten Schritten, die er zu thun hat, nöthig ist. Ein mehreres würde ihn nur blenden, und jedes Seitenlicht ihn nur verwirren.“ Es ist nöthig, daß der Mensch unaufhörlich erinnert werde, mit diesem Leben sei nicht alles aus für ihn; es stehe ihm eine endlose Zukunft bevor, zu welcher sein Leben hienieden eine Vorbereitung sei, sowie in der ganzen Schöpfung jedes Gegenwärtige eine Vorbereitung aufs Künftige ist. Dieses Leben, sagen die Rabbinen, ist ein Vorgemach, in welchem man sich so anschicken muß, wie man im innern Zimmer erscheinen will. Aber nun hütet euch auch, dieses Leben mit der Zukunft weiter in Gegensatz zu bringen und die Menschen auf die Gedanken zu führen, ihre wahre Wohlfahrt in diesem Leben sei nicht einerlei mit ihrer ewigen Glückseligkeit in der Zukunft, ein anderes wäre es, für ihr zeitliches, ein anderes, für ihr ewiges Wohl sorgen, und es sei möglich, eins zu erhalten und das andere zu vernachlässigen. Dem Blödsichtigen, der auf schmalem Steige wandeln soll, werden durch dergleichen Vorspiegelungen Standpunkt und Gesichtskreis verrückt, und er ist in Gefahr, schwindelig zu werden und auf ebenem Wege zu stolpern. So

mancher getraut sich nicht, die gegenwärtigen Wohlthaten der Vorsehung zu genießen, aus Besorgniß, ebenso viel von denselben dort zu verlieren, und mancher ist ein schlechter Bürger auf Erden geworden, in Hoffnung, dadurch ein desto besserer im Himmel zu werden.

Ich habe mir die Begriffe von Staat und Religion, von ihren Grenzen und wechselsweisem Einfluß aufeinander sowol, als auf die Glückseligkeit des bürgerlichen Lebens durch folgende Betrachtungen deutlich zu machen gesucht. Sobald der Mensch zur Erkenntniß kommt, daß er außerhalb der Gesellschaft so wenig die Pflichten gegen sich selbst und gegen den Urheber seines Daseins, als die Pflichten gegen seinen Nächsten erfüllen und also ohne Gefühl seines Elends nicht länger in seinem einsamen Zustande bleiben kann: so ist er verbunden, denselben zu verlassen, mit seinesgleichen in Gesellschaft zu treten, um durch gegenseitige Hülfe ihre Bedürfnisse zu befriedigen und durch gemeinsame Vorkehrungen ihr gemeinsames Beste zu befördern. Ihr gemeinsames Beste aber begreift das Gegenwärtige sowol als das Zukünftige, das Geistliche sowol als das Irdische in sich. Eins ist von dem andern unzertrennlich. Ohne Erfüllung unserer Obliegenheiten ist für uns weder hier noch da, weder auf Erden noch im Himmel ein Glück zu erwarten. Nun gehört zur wahren Erfüllung unserer Pflichten zweierlei: Handlung und Gesinnung. Durch die Handlung geschieht das, was die Pflicht erfordert, und die Gesinnung macht, daß es aus der wahren Quelle komme, d. i. aus echten Bewegungsgründen geschehe.

Also Handlungen und Gesinnungen gehören zur Vollkommenheit des Menschen, und die Gesellschaft hat so viel als möglich durch gemeinschaftliche Bemühungen für beides zu sorgen, d. i. die Handlungen der Mitglieder zum gemeinschaftlichen Besten zu lenken und Gesinnungen zu veranlassen, die zu diesen Handlungen führen. Jenes ist die Regierung, dieses die Erziehung des geselligen Menschen. Zu beiden wird der Mensch durch Gründe geleitet, und zwar zu den Handlungen durch Bewegungsgründe und zu den Gesinnungen durch Wahrheitsgründe. Die Gesellschaft hat also beide durch öffentliche Anstalten so einzurichten, daß sie zum allgemeinen Besten übereinstimmen.

Die Gründe, welche den Menschen zu vernünftigen Handlungen und Gesinnungen leiten, beruhen zum Theil auf Verhältnissen der Menschen gegeneinander, zum Theil auf Verhältnissen der Menschen gegen ihren Urheber und Erhalter. Jene gehören für den Staat, diese für die Religion. Insoweit die Handlungen und Gesinnungen der Menschen durch Gründe, die aus ihren Verhältnissen gegeneinander fließen, gemeinnützig gemacht werden können, sind sie ein Gegenstand der bürgerlichen Verfassung; insoweit aber die Verhältnisse der Menschen gegen Gott als Quelle derselben angenom-

men werden, gehören sie für die Kirche, Synagoge oder Moschee. Man liest in so manchen Lehrbüchern des sogenannten Kirchenrechts ernsthafte Untersuchungen: ob auch Juden, Ketzer oder Irrgläubige eine Kirche haben können. Nach den unermeßlichen Vorrechten, die die sogenannte Kirche sich anzumaßen pflegt, ist die Frage so ungereimt nicht, als sie einem unbefangenen Leser scheinen muß. Mir kommt es aber, wie leicht zu erachten, auf diesen Unterschied der Benennung nicht an. Oeffentliche Anstalten zur Bildung des Menschen, die sich auf Verhältnisse des Menschen zu Gott beziehen, nenne ich K i r c h e, zum Menschen, S t a a t. Unter Bildung des Meuschen verstehe ich die Bemühung, beides, Gesinnungen und Handlungen, so einzurichten, daß sie zur Glückseligkeit übereinstimmen: die Menschen e r z i e h e n und r e g i e r e n.

Heil dem Staate, dem es gelingt, das Volk durch die Erziehung selbst zu regieren, das heißt, ihm solche Sitten und Gesinnungen einzuflößen, die von selbst zu gemeinnützigen Handlungen führen und nicht immer durch den Sporn der Gesetze angetrieben zu werden brauchen.

Der Mensch im gesellschaftlichen Leben muß auf manches von seinen Rechten zum allgemeinen Besten Verzicht thun, oder wie man es nennen kann, sehr oft seinen eigenen Nutzen dem Wohlwollen aufopfern. Nun ist er glücklich, wenn diese Aufopferung eigenen Triebes geschieht, und er jedesmal wahrnimmt, daß sie blos zum Behuf des Wohlwollens von ihm geschehen sei. W o h l w o l l e n macht im Grunde glücklicher als E i g e n n u t z, aber wir müssen uns selbst und die Aeußerung unserer Kräfte dabei empfinden. Nicht, wie einige Sophisten es auslegen, weil alles am Menschen Eigenliebe ist, sondern weil Wohlwollen kein Wohlwollen mehr ist, weder Werth noch Verdienst mit sich führt, wenn es nicht aus freiem Triebe des Wohlwollenden fließt.

Hierdurch kann man vielleicht auf die bekannte Frage: W e l c h e R e g i e r u n g s f o r m i s t d i e b e s t e? eine befriedigende Antwort geben. Eine Frage, auf welche bisher sich widersprechende Antworten mit gleichem Scheine der Wahrheit gegeben worden sind. Im Grunde ist sie zu unbestimmt, fast so wie jene medicinische Frage von gleicher Art: Welche Speise ist die gesündeste? Jede Complexion, jedes Klima, jedes Alter, Geschlecht, Lebensart u. s. w. erfordert eine andere Antwort. Ebenso verhält es sich mit unserm politisch-philosophischen Problem. Für jedes Volk, auf jeder Stufe der Cultur, auf welcher es steht, ist eine andere Regierungsform die beste. Manche despotisch regierte Nationen würden höchst elend sein, wenn man sie sich selbst überließe, so elend als manche freigesinnte Republikaner, wenn man sie einem Einzelherrn unterwerfen wollte. Ja manche Nation wird, sowie sich

Cultur, Lebensart und Gesinnung abändert, auch mit der Regierungsform ändern, und in einer Folge von Jahrhunderten den ganzen Cirkel der Regierungsformen, von Anarchie bis zum Despotismus, durch alle Schattirungen und Vermischungen durchwandern, und doch immer die Form gewählt haben, die in solchen Umständen für sie die beste war.

Unter allen Umständen und Bedingungen aber halte ich es für einen untrüglichen Maßstab von der Güte der Regierungsform, je mehr in derselben durch Sitten und Gesinnungen gewirkt und also durch die Erziehung selbst regiert wird, mit andern Worten, je mehr dem Bürger Anlaß gegeben wird, anschauend zu erkennen, daß er auf einige seiner Rechte nur zum allgemeinen Besten Verzicht zu thun, von seinem Eigennutzen nur zum Behuf des Wohlwollens aufzuopfern hat, und also von der einen Seite durch Aeußerung des Wohlwollens ebenso viel gewinnt, als er durch die Aufopferung verliert; ja daß er durch die Aufopferung selbst noch an innerer Glückseligkeit wuchere, indem diese das Verdienst und die Würde der wohlthätigen Handlung und also die wahre Vollkommenheit des Wohlwollenden vermehrt. Es ist z. B. nicht rathsam, daß der Staat alle Pflichten der Menschenliebe bis auf die Almosenpflege übernehme und in öffentliche Anstalten verwandle. Der Mensch fühlt seinen Werth, wenn er Mildthätigkeit ausübt, wenn er anschauend wahrnimmt, wie er durch seine Gabe die Noth seines Nebenmenschen erleichtert, wenn er gibt, weil er will. Gibt er aber, weil er muß, so fühlt er nur seine Fesseln.

Eine Hauptbemühung des Staats muß es also sein, die Menschen durch Sitten und Gesinnungen zu regieren. Nun gibt es kein Mittel, die Gesinnungen und vermittels derselben die Sitten der Menschen zu verbessern, als Ueberzeugung. Gesetze verändern keine Gesinnungen, willkürliche Strafen und Belohnungen erzeugen keine Grundsätze, veredeln keine Sitten. Furcht und Hoffnung sind keine Kriterien der Wahrheit. Erkenntniß, Vernunftgründe, Ueberzeugung, diese allein bringen Grundsätze hervor, die durch Ansehen und Beispiel in Sitten übergehen können. Und hier ist es, wo die Religion dem Staate zu Hülfe kommen und die Kirche eine Stütze der bürgerlichen Glückseligkeit werden soll. Ihr kommt es zu, das Volk auf die nachdrücklichste Weise von der Wahrheit edler Grundsätze und Gesinnungen zu überführen, ihnen zu zeigen, daß die Pflichten gegen Menschen auch Pflichten gegen Gott seien, die zu übertreten schon an und für sich höchstes Elend sei, daß dem Staate dienen ein wahrer Gottesdienst, Recht und Gerechtigkeit der Befehl Gottes und Wohlthun sein allerheiligster Wille sei, und daß wahre Erkenntniß des Schöpfers keinen Men-

schenhaß in der Seele zurücklassen könne. Dieses zu lehren ist Amt und Pflicht und Beruf der Religion, dieses zu predigen Amt und Pflicht und Beruf ihrer Diener. Wie hat es den Menschen beikommen können, jene das Gegentheil lehren, diese das Gegentheil predigen zu lassen?

Wenn aber der Charakter der Nation, der Grad der Cultur, auf welchen sie gestiegen, die mit dem Wohlstande der Nation gewachsene Volksmenge, vervielfältigte Verhältnisse und Verbindungen, überhandgenommene Ueppigkeit und andere Ursachen es unmöglich machen, die Nation blos durch Gesinnungen zu regieren, so nimmt der Staat seine Zuflucht zu öffentlichen Anstalten, Zwangsgesetzen, Bestrafungen des Verbrechens und Belohnung des Verdienstes. Wenn der Bürger nicht aus innerm Gefühl seiner Schuldigkeit das Vaterland vertheidigen will, so werde er durch Belohnung gelockt, oder durch Gewalt gezwungen. Haben die Menschen keinen Sinn mehr für den innern Werth der Gerechtigkeit, erkennen sie nicht mehr, daß Redlichkeit in Handel und Wandel wahre Glückseligkeit sei, so werde die Ungerechtigkeit gezüchtigt, der Betrug bestraft. Freilich erfüllt der Staat auf diese Weise den Endzweck der Gesellschaft nur zur Hälfte. Aeußere Bewegungsgründe machen den, auf welchen sie auch wirken, nicht glücklich. Wer aus Liebe zur Rechtschaffenheit den Betrug meidet, ist glücklicher, als der nur die willkürlichen Strafen fürchtet, die der Staat mit dem Betruge verbunden. Allein seinem Nebenmenschen kann es gleichviel gelten, aus welchen Bewegursachen das Unrecht unterbleibt, durch welche Mittel ihm sein Recht und Eigenthum gesichert wird. Das Vaterland ist vertheidigt, die Bürger mögen aus Liebe oder aus Furcht vor positiver Strafe für dasselbe fechten, obgleich die Vertheidiger selbst in jenem Falle glücklich, in diesem aber unglücklich sind. Wenn *innere Glückseligkeit der Gesellschaft* nicht völlig zu erhalten steht, so werde wenigstens *äußere Ruhe* und *Sicherheit* allenfalls *erzwungen*.

Der Staat also begnügt sich allenfalls mit todten Handlungen, mit Werken ohne Geist, mit Uebereinstimmung im Thun ohne Uebereinstimmung in Gedanken; auch wer nicht an Gesetze glaubt, muß nach dem Gesetze thun, sobald es Sanction erhalten hat. Er kann dem einzelnen Bürger das Recht lassen, über die Gesetze zu urtheilen, aber nicht, nach seinem Urtheile zu handeln, denn hierauf hat er als Mitglied der Gesellschaft Verzicht thun müssen, weil ohne diesen Verzicht eine bürgerliche Gesellschaft ein Unding ist. — Nicht also die Religion. Diese kennt keine Handlung ohne Gesinnung, kein Werk ohne Geist, keine Uebereinstimmung im Thun ohne Uebereinstimmung im Sinne. Religiöse Handlungen ohne religiöse Gedanken ist leeres Puppenspiel, kein Gottesdienst. Diese

müssen also an und für sich selbst aus dem Geiste kommen und können weder durch Belohnung erkauft, noch durch Strafen erzwungen werden. Aber auch von bürgerlichen Handlungen zieht die Religion ihre Hand ab, insoweit sie nicht durch Gesinnung, sondern durch Macht hervorgebracht werden. Der Staat hat sich auch keine Hülfe mehr von der Religion zu versprechen, sobald er blos durch Belohnung und Bestrafung wirken kann, denn insoweit dieses geschieht, kommen die Pflichten gegen Gott weiter in keine Betrachtung, sind die Verhältnisse zwischen dem Menschen und seinem Schöpfer ohne Wirkung. Aller Beistand, den die Religion dem Staate leisten kann, ist Belehren und Trösten: durch ihre göttlichen Lehren dem Bürger gemeinnützige Gesinnungen beibringen, und durch ihre überirdischen Trostgründe den Elenden aufrichten, der als ein Opfer für das allgemeine Beste zum Tode verurtheilt worden.

Hier zeigt sich also schon ein wesentlicher Unterschied zwischen Staat und Religion. Der Staat gebietet und zwingt, die Religion belehrt und überredet; der Staat ertheilt Gesetze, die Religion Gebote. Der Staat hat physische Gewalt und bedient sich derselben, wo es nöthig ist; die Macht der Religion ist Liebe und Wohlthun. Jener gibt den Ungehorsamen auf und stößt ihn aus; diese nimmt ihn in ihren Schos und sucht ihn noch in dem letzten Augenblicke seines gegenwärtigen Lebens, nicht ganz ohne Nutzen, zu belehren oder doch wenigstens zu trösten. Mit einem Worte: die bürgerliche Gesellschaft kann als moralische Person Zwangsrechte haben, und hat diese auch durch den gesellschaftlichen Vertrag wirklich erhalten. Die religiöse Gesellschaft macht keinen Anspruch auf Zwangsrecht und kann durch alle Verträge in der Welt kein Zwangsrecht erhalten. Der Staat besitzt vollkommene, die Kirche blos unvollkommene Rechte.

Um dieses gehörig ins Licht zu setzen, erlaube man mir zu den ersten Begriffen hinaufzusteigen und den Ursprung der Zwangsrechte und Gültigkeit der Verträge unter den Menschen etwas genauer zu untersuchen. Ich bin in Gefahr, für manche Leser zu speculativ zu werden. Allein hat doch jeder die Freiheit, das zu überschlagen, was nicht nach seinem Geschmacke ist. Den Freunden des Naturrechts dürfte es nicht unangenehm sein, zu sehen, wie ich mir die ersten Grundsätze desselben zu erörtern gesucht habe.

Die Befugniß (das sittliche Vermögen), sich eines Dinges als Mittels zu seiner Glückseligkeit zu bedienen, heißt ein Recht. Dieses Vermögen aber heißt sittlich, wenn es mit den Gesetzen der Weisheit und Güte bestehen kann, und die Dinge, die als Mittel zur Glückseligkeit dienen können, werden Güter genannt. Der Mensch hat also ein Recht auf gewisse Güter oder Mittel zur Glück-

seligkeit, insoweit solches den Gesetzen der Weisheit und Güte nicht widerspricht.

Was nach den Gesetzen der Weisheit und Güte geschehen muß oder — dessen Gegentheil — den Gesetzen der Weisheit oder der Güte widersprechen würde, heißt sittlich nothwendig. Die sittliche Nothwendigkeit (Schuldigkeit), etwas zu thun oder zu unterlassen, ist eine Pflicht.

Die Gesetze der Weisheit und Güte können sich nicht einander widersprechen. Wenn ich also ein Recht habe, etwas zu thun, so kann mein Nebenmensch kein Recht haben, mich daran zu verhindern; sonst wäre ebendieselbe Handlung zu einerlei Zeit sittlich möglich und sittlich unmöglich. Einem jeden Rechte entspricht also eine Pflicht: dem Rechte, zu thun, entspricht die Pflicht, zu leiden; dem Rechte, zu fordern, die Pflicht, zu leisten, u. s. w.

Weisheit mit Güte verbunden heißt Gerechtigkeit. Das Gesetz der Gerechtigkeit, auf welches ein Recht sich gründet, ist entweder von der Beschaffenheit, daß alle Bedingungen, unter welchen das Prädicat dem Subjecte zukommt, dem Rechthabenden gegeben sind, oder nicht. In dem ersten Falle ist es ein vollkommenes, in dem andern ein unvollkommenes Recht. Bei dem unvollkommenen Rechte nämlich hängt ein Theil der Bedingungen, unter welchen das Recht zukommt, von dem Wissen und Gewissen des Pflichtträgers ab. Dieser ist also auch in dem ersten Falle vollkommen, in dem andern aber nur unvollkommen zu der Pflicht verbunden, die jenem Rechte entspricht.

Es gibt vollkommene und unvollkommene, sowol Pflichten als Rechte. Jene heißen Zwangsrechte und Zwangspflichten, diese hingegen Ansprüche (Bitten) und Gewissenspflichten. Jene sind äußerlich, diese aber nur innerlich. Zwangsrechte dürfen mit Gewalt erpreßt, Bitten aber verweigert werden. Unterlassen der Zwangspflichten ist Beleidigung, Ungerechtigkeit, der Gewissenspflichten aber blos Unbilligkeit.

Die Güter, auf welche der Mensch ein ausschließendes Recht hat, sind: 1) seine eigenen Fähigkeiten; 2) was er durch dieselben hervorbringt oder dessen Fortkommen er befördert, was er anbaut, hegt, schützt u. s. w. (Producte seines Fleißes); 3) Güter der Natur, die er mit den Producten seines Fleißes so verbunden, daß sie von denselben ohne Zerstörung nicht mehr getrennt werden können, die er sich also zu eigen gemacht hat. Hierin besteht also sein natürliches Eigenthum, und diese Güter sind auch im Stande der Natur, bevor noch irgendein Vertrag unter den Menschen stattgefunden, von der ursprünglichen Gemeinschaft der Güter ausgeschlossen worden. Die Menschen besitzen nämlich ursprünglich nur diejenigen Güter gemeinschaftlich, die von der

Natur, ohne eines Menschen Fleiß und Beförderung hervorgebracht werden. Nicht alles Eigenthum ist blos conventionell.

Der Mensch kann ohne Wohlthun nicht glücklich sein, nicht ohne leidendes, aber ebenso wenig ohne thätiges Wohlthun. Er kann nicht anders als durch gegenseitigen Beistand, durch Wechsel von Dienst und Gegendienst, durch thätige und leidende Verbindung mit seinem Nebenmenschen vollkommen werden.

Wenn also der Mensch Güter besitzt, oder Mittel zur Glückseligkeit in seinem Vermögen hat, die er entbehren kann, d. i. die nicht nothwendig zu seinem Dasein erforderlich sind und zu seinem Bessersein dienen, so ist er verpflichtet, solche zum Theil zum Besten seines Nebenmenschen, zum Wohlwollen anzuwenden; denn Bessersein ist von Wohlwollen unzertrennlich.

Er hat aber auch aus ähnlichen Ursachen ein Recht auf seines Nebenmenschen Wohlwollen. Er kann erwarten und Anspruch darauf machen, daß ihm andere mit ihren entbehrlichen Gütern beistehen und zu seiner Vollkommenheit beförderlich sein werden. Man erinnere sich nur immer, was wir unter dem Worte Güter verstehen: alles innere und äußere Vermögen des Menschen, insoweit es ihm oder andern ein Mittel zur Glückseligkeit werden kann. Was also der Mensch im Stande der Natur an Fleiß, Vermögen und Kräften besitzt, alles was er sein nennen kann, ist theils zum Selbstgebrauch (eigenen Nutzen), theils zum Wohlwollen gewidmet.

Wie aber das Vermögen der Menschen eingeschränkt und also erschöpflich ist, so kann dasselbe Vermögen oder Gut zuweilen nicht mir und meinem Nebenmenschen zugleich dienen. So kann ich auch dasselbe Vermögen oder Gut nicht gegen alle meine Nebenmenschen, nicht zu allen Zeiten, auch nicht unter allen Umständen zum Besten anwenden; und da ich schuldig bin von meinen Kräften den bestmöglichsten Gebrauch zu machen, so kommt es auf die Auswahl und nähere Bestimmung an, wie viel von dem Meinigen ich zum Wohlwollen bestimmen soll? gegen wen? zu welcher Zeit, und unter welchen Umständen?

Wer soll dieses entscheiden? wer die Collisionsfälle schlichten? Nicht mein Nächster, denn ihm sind nicht alle Gründe gegeben, aus welchen der Streit der Pflichten entschieden werden muß. Zudem würde jeder andere ebendas Recht haben, und wenn von meinen Nebenmenschen jeder zu seinem Vortheile entscheiden sollte, wie wahrscheinlicherweise geschehen dürfte, so wäre die Verlegenheit nicht gehoben.

Mir und mir allein kommt also im Stande der Natur das Entscheidungsrecht zu, ob und wie viel, wann, wem, und unter welchen Bedingungen ich zum Wohlthun verbunden bin; und ich

kann im Stande der Natur durch keine Zwangsmittel, zu keinerlei Zeit zum Wohlthun angehalten werden. Meine Pflicht, wohlzuthun, ist blos Gewissenspflicht, davon ich äußerlich niemand Rechenschaft zu geben habe, sowie mein Recht auf anderer Wohlthun blos ein Recht, zu bitten, ist, das abgewiesen werden kann.

Im Stande der Natur sind alle positiven Pflichten der Menschen gegeneinander blos unvollkommene Pflichten, sowie ihre positiven Rechte aufeinander blos unvollkommene Rechte, keine Pflichten, die erpreßt werden können, keine Rechte, die Zwang erlauben.

Blos die Unterlassungspflichten und Rechte sind im Stande der Natur vollkommen. Ich bin vollkommen verpflichtet, niemand zu schaden, und vollkommen berechtigt, zu verhindern, daß niemand mir schade. Schaden aber heißt, wie bekannt, wider das vollkommene Recht eines andern handeln.

Man könnte zwar glauben, die Pflicht zur Entschädigung sei eine positive Pflicht, zu der der Mensch auch im Stande der Natur verbunden ist. Wenn ich meinem Nächsten Schaden zugefügt habe, so bin ich ohne allen Vertrag, blos nach den Gesetzen der natürlichen Gerechtigkeit, auch äußerlich verpflichtet, ihm solchen zu ersetzen, und kann von ihm mit Gewalt dazu angehalten werden.

Allein die Entschädigung ist zwar eine positive Handlung, die Verbindlichkeit aber zu derselben fließt im Grunde aus der Unterlassungspflicht: Beleidige nicht! Denn der Schaden, den ich meinem Nächsten zugefügt habe, ist, solange er seiner Wirkung nach nicht aufgehoben wird, als eine fortgesetzte Beleidigung anzusehen. Ich handle also eigentlich wider eine negative Pflicht, solange ich die Entschädigung unterlasse, denn ich fahre fort, zu beleidigen. Die Entschädigungspflicht macht also keine Ausnahme von der Regel, daß der Mensch im Stande der Natur unabhängig, d. i. niemand positiv verpflichtet sei. Niemand hat ein Zwangsrecht mir vorzuschreiben, wie viel ich von meinen Kräften zum besten anderer anwenden und wem ich die Wohlthat davon angedeihen lassen soll. Auf mein Gutdenken allein muß es ankommen, nach welcher Regel ich die Collisionsfälle entscheiden will.

Auch das natürliche Verhältniß zwischen Aeltern und Kindern ist diesem allgemeinen Naturgesetze nicht zuwider. Es ist leicht zu erachten, daß nur diejenigen Personen im Stande der Natur unabhängig sind, denen man eine vernunftmäßige Entscheidung der Collisionsfälle zutrauen kann. Bevor also die Kinder zu den Jahren gelangen, in welchen man ihnen den Gebrauch der Vernunft zutrauen kann, haben sie keinen Anspruch auf Unabhängigkeit, müssen sie von andern entscheiden lassen, wie und zu welchen Absichten sie ihre Kräfte und Fähigkeiten anwenden sollen. Die Aeltern sind ihrerseits auch verbunden, ihre Kinder in der Kunst,

die Collisionsfälle vernünftig zu entscheiden, nach und nach zu üben, und sowie ihre Vernunft zunimmt, ihnen auch allmählich den freien unabhängigen Gebrauch ihrer Kräfte zu überlassen.

Nun sind die Aeltern zwar auch im Stande der Natur gegen ihre Kinder zu gewissen Dingen äußerlich verpflichtet, und könnte man glauben, daß dieses eine positive Pflicht sei, die ohne allen Vertrag, nach den ewigen Gesetzen der Weisheit und Güte erzwungen werden könnte. Allein mich dünkt, das Zwangsrecht zur Erziehung der Kinder komme im Stande der Natur blos den Aeltern selbst, einem gegen den andern, keinem dritten aber zu, der sich etwa der Kinder annehmen und die Erziehung von den Aeltern erpressen wollte. Niemand ist im Stande der Natur befugt, die Aeltern zur Erziehung ihrer Kinder mit Gewalt anzuhalten; daß aber die Aeltern selbst gegeneinander dieses Zwangsrecht haben, fließt aus der Verabredung, die sie, obschon nicht in Worten, doch durch die Handlung selbst, wie vorausgesetzt wird, getroffen haben.

Wer ein zur Glückseligkeit fähiges Wesen hervorbringen hilft, ist nach dem Gesetze der Natur verbunden, die Glückseligkeit desselben zu befördern, so lange es selbst noch in dem Stande nicht ist, für sein Fortkommen zu sorgen. Dieses ist die natürliche Pflicht der Erziehung, die zwar an und für sich blos eine Gewissenspflicht ist; durch die Handlung selbst aber haben die Aeltern sich verstanden, einander hierin beizustehen, d. i. dieser ihrer Gewissenspflicht gemeinschaftlich Genüge zu leisten. Mit einem Worte: die Aeltern sind durch die Beiwohnung selbst in den Stand der Ehe getreten, haben einen stillschweigenden Vertrag gemacht, das zur Glückseligkeit bestimmte Wesen, das sie gemeinschaftlich hervorbringen, auch gemeinschaftlich der Glückseligkeit fähig zu machen, d. i. zu erziehen.

Aus diesem Grundsatze fließen alle Pflichten und Rechte des Ehestandes ganz natürlich, und es ist nicht nöthig, wie die Rechtslehrer zu thun pflegen, ein doppeltes Principium anzunehmen, um alle Pflichten der Ehe und des Hausstandes aus demselben herzuleiten. Die Pflicht zur Erziehung folgt aus der Verabredung, Kinder zu erzeugen, und die Schuldigkeit, in einen gemeinschaftlichen Hausstand zu treten aus der gemeinschaftlichen Pflicht zur Erziehung. Die Ehe ist also im Grunde nichts anderes als eine Verabredung zwischen Personen verschiedenen Geschlechts, gemeinschaftlich Kinder zur Welt zu bringen; und hierauf beruht das ganze System ihrer gegenseitigen Pflichten und Rechte. Daß aber die Menschen durch Verabredung den Stand der Natur verlassen und in den Stand der Gesellschaft treten, wird in der Folge gezeigt werden. Mithin ist auch die Erziehungspflicht der Aeltern, ob sie schon in gewisser Betrachtung eine Zwangspflicht zu nennen ist, keine Ausnahme von dem angeführten Naturgesetze, daß der

Mensch im Stande der Natur unabhängig sei und ihm allein das Recht zukomme, die Collisionsfälle zwischen Selbstgebrauch und Wohlwollen zu entscheiden.

In diesem Rechte besteht die natürliche Freiheit des Menschen, die einen großen Theil seiner Glückseligkeit ausmacht. Die Unabhängigkeit gehört also zu seinen eigenthümlichen Gütern, deren er sich als Mittel zu seiner Glückseligkeit zu bedienen befugt ist, und wer ihn in dem Gebrauche derselben stört, der beleidigt ihn und begeht eine äußerliche Ungerechtigkeit. Der Mensch im Stande der Natur ist Herr über das Seinige, über den freien Gebrauch seiner Kräfte und Fähigkeiten, über den freien Gebrauch alles dessen, so er durch dieselben hervorgebracht (d. i. der Früchte seines Fleißes) oder mit den Früchten seines Fleißes auf eine unzertrennliche Weise verbunden hat, und es hängt von ihm ab, wie viel, wann und zum Besten wessen von seinen Nebenmenschen er einiges von diesen Gütern, das ihm entbehrlich ist, ablassen will. Alle seine Nebenmenschen haben blos auf seinen Ueberfluß ein unvollkommenes Recht, ein Recht, zu bitten, und er, der unumschränkte Herr, trägt die Gewissenspflicht, einen Theil seiner Güter dem Wohlwollen zu widmen, ja bisweilen ist er verbunden, seinen Eigengebrauch sogar dem Wohlwollen aufzuopfern, insoweit die Ausübung des Wohlwollens glücklicher macht als Eigennutz. Nur muß diese Aufopferung mit eigenem Willen und aus freiem Triebe geschehen. Alles dieses scheint keinen Zweifel mehr zu leiden. Allein ich thue einen Schritt weiter.

Sobald dieser Unabhängige einmal ein Urtheil gefällt hat, so muß es gültig sein. Habe ich im Stande der Natur den Fall entschieden, wem, wann und wie viel ich von dem Meinigen überlassen will; habe ich diesen meinen freien Entschluß hinlänglich zu erkennen gegeben, und mein Nächster, dem zum Besten der Ausspruch geschehen, hat das Gut in Empfang genommen: so muß die Handlung Kraft und Wirkung haben, wenn mein Entscheidungsrecht etwas bedeuten soll. Wenn mein Ausspruch unkräftig ist und die Sachen so läßt, wie sie gewesen sind, wenn er nicht in Ansehung des Rechts diejenige Veränderung hervorbringt, die ich beschlossen, so enthält mein vermeintes Recht, den Ausspruch zu thun, einen offenbaren Widerspruch. Meine Entscheidung muß also wirken, muß den Zustand des Rechts verändern. Das Gut, wovon die Rede ist, muß aufhören, das meine zu sein, und nunmehr wirklich meines Nächsten geworden sein. Das vorhin unvollkommen gewesene Recht meines Nächsten muß durch diese Handlung ein vollkommenes Recht geworden, sowie mein vollkommen gewesenes Recht in ein unvollkommenes übergegangen sein; sonst wäre meine Entscheidung null. Nach vollkommener Handlung also kann ich das

abgetretene Gut, ohne Ungerechtigkeit, mir nicht mehr anmaßen, und wenn ich es thue, so beleidige ich, so handle ich wider das vollkommene Recht meines Nächsten.

Dieses gilt sowol von körperlichen beweglichen Gütern, die von Hand in Hand gegeben und angenommen werden können, als von unbeweglichen oder auch geistigen Gütern, davon die Rechte blos durch hinlängliche Willenserklärung abgetreten und angenommen werden können. Im Grunde kommt alles blos auf diese Willenserklärung an, und die wirkliche Einhändigung beweglicher Güter selbst kann nur gültig sein, insoweit sie für ein Zeichen der hinlänglichen Willenserklärung genommen wird. Die bloße Einhändigung, an und für sich betrachtet, gibt und nimmt kein Recht, so oft diese Absicht nicht damit verbunden ist. Was ich meinem Nächsten in die Hand gebe, habe ich ihm deswegen noch nicht eingehändigt, und was ich von ihm in die Hand nehme, habe ich damit noch nicht rechtskräftig angenommen, wenn ich nicht zu erkennen gegeben, daß die Handlung in dieser Absicht geschehen sei. Ist aber die Tradition selbst blos als Zeichen gültig, so können bei solchen Gütern, wo die wirkliche Aushändigung nicht stattfindet, andere bedeutende Zeichen dafür genommen werden. Man kann also sein Recht auf unbewegliche oder auch unkörperliche Güter durch hinlänglich verständliche Zeichen andern abtreten und überlassen.

Auf diese Weise kann das Eigenthum von Person zu Person wandern. Was ich durch meinen Fleiß zu dem Meinigen gemacht, wird durch Abtreten das Gut eines andern, das ich ihm nicht wieder nehmen kann, ohne eine Ungerechtigkeit zu begehen.

Und nun noch einen Schritt näher, so steht die Gültigkeit der Verträge auf sichern Füßen.

Das Recht, die Collisionsfälle zu entscheiden, selbst ist, wie oben gezeigt worden, ein unkörperliches Gut des unabhängigen Menschen, insoweit es ein Mittel zu seiner Glückseligkeit werden kann. Jeder Mensch hat im Stande der Natur auf den Genuß dieses Mittels zur Glückseligkeit ein vollkommenes, und sein Nebenmensch ein unvollkommenes Recht. Da aber der Genuß dieses Rechts, wenigstens in vielen Fällen, zur Erhaltung nicht unumgänglich nothwendig ist, so ist es ein entbehrliches Gut, das, vermöge des Erwiesenen, abgetreten und vermittels einer hinlänglichen Willenserklärung einem andern überlassen werden kann. Eine Handlung, wodurch dieses geschieht, heißt ein Versprechen, und wenn von der andern Seite die Annahme hinzukommt, d. i. die Einwilligung in dieses Uebertragen der Rechte hinlänglich zu erkennen gegeben wird, so entsteht ein Vertrag. Demnach ist ein Vertrag nichts anderes als von der einen Seite die Ueberlassung und von der andern Seite die Annahme des Rechts, in Absicht auf gewisse,

dem Versprecher entbehrliche Güter die Collisionsfälle zu entscheiden.

Ein solcher Vertrag muß, vermöge des vorhin Erwiesenen, gehalten werden. Das Entscheidungsrecht, welches vorhin einen Theil meiner Güter ausmachte, d. i. das Meine war, ist durch diese Abtretung das Gut meines Nächsten, das Seine geworden, und ich kann es ihm ohne Beleidigung nicht wieder entziehen. Den Anspruch, den er auf den Gebrauch dieser meiner Unabhängigkeit, insoweit sie nicht zu meiner Erhaltung nothwendig ist, so wie jeder andere machen konnte, ist durch diese Handlung in ein vollkommenes Recht übergegangen, das er sich mit Gewalt zu erzwingen befugt ist. Dieser Erfolg ist unstreitig, sobald mein Entscheidungsrecht Kraft und Wirkung haben soll.

Ich verlasse meine speculativen Betrachtungen und komme in mein voriges Gleis zurück, muß aber vorher die Bedingungen festsetzen, unter welchen nach obigen Grundsätzen ein Vertrag gültig sei und gehalten werden müsse.

1) Cajus besitzt ein Gut (irgendein Mittel zur Glückseligkeit, den Gebrauch seiner natürlichen Fähigkeiten selbst, oder das Recht auf die Früchte seines Fleißes und die damit verbundenen Güter der Natur, oder was sonst auf eine gerechte Weise ihm zu eigen geworden, es sei solches ein körperliches oder unkörperliches Ding, als nämlich Gerechtsame, Freiheiten und dergleichen).

2) Dieses Gut aber gehört nicht unumgänglich zu seinem Dasein, und kann also zum Besten des Wohlwollens, d. i. zum Nutzen anderer, angewendet werden.

3) Sempronius hat auf dieses Gut ein unvollkommenes Recht. Er kann so wie jeder andere Mensch verlangen, aber nicht zwingen, daß dieses Gut jetzt zu seinem Besten angewendet werde. Das Recht, zu entscheiden, gehört dem Cajus, ist das Seine, und darf ihm mit Gewalt nicht entzogen werden.

4) Nunmehr bedient sich Cajus seines vollkommenen Rechts, entscheidet zum Vortheile des Sempronius und gibt seine Entscheidung durch hinlängliche Zeichen zu erkennen, d. i. Cajus verspricht.

5) Sempronius nimmt an und gibt seine Einwilligung gleichfalls auf eine bedeutende Weise zu verstehen.

So ist der Ausspruch des Cajus wirksam und von Kraft, d. i. jenes Gut, das ein Eigenthum des Cajus, das sein gewesen, ist durch diese Handlung zum Gute des Sempronius geworden. Das vollkommene Recht des Cajus ist in ein unvollkommenes übergegangen, sowie das unvollkommene Recht des Sempronius in ein vollkommenes Zwangsrecht verwandelt worden ist.

Cajus muß sein rechtskräftiges Versprechen halten, und Sempronius kann ihn im Verweigerungsfalle mit Gewalt dazu zwingen. Durch Verabredungen dieser Art verläßt der Mensch den Stand der Natur und tritt in den Stand der gesellschaftlichen Verbindung, und seine eigene Natur treibt ihn an, Verbindungen mancherlei Art einzugehen, um seine schwankenden Rechte und Pflichten in etwas Bestimmtes zu verwandeln. Nur der Wilde klebt, wie das Vieh, an dem Genusse des gegenwärtigen Augenblicks. Der gesittete Mensch lebt auch für die Zukunft und will auch für den nächsten Augenblick worauf Rechnung machen können. Schon der Vermehrungstrieb, wenn er nicht blos viehischer Instinct sein soll, zwingt die Menschen, wie wir oben gesehen, zu einem gesellschaftlichen Vertrage, davon man sogar bei vielen Thieren etwas Analogisches findet.

Laßt uns von dieser Theorie der Rechte, Pflichten und Verträge die Anwendung auf den Unterschied zwischen Staat und Kirche machen, davon wir ausgegangen sind. Beide, Staat und Kirche, haben sowol Handlungen als Gesinnungen zu ihrem Gegenstande: jene, insoweit sie sich auf Verhältnisse zwischen Mensch und Natur, diese, insoweit sie sich auf Verhältnisse zwischen Mensch und Gott gründen. Die Menschen bedürfen einander, hoffen und versprechen, erwarten und leisten einer dem andern Dienst und Gegendienst. Die Vermischung von Ueberfluß und Mangel, Kraft und Bedürfniß, Eigensucht und Wohlwollen, die ihnen die Natur gegeben, treibt sie an, in gesellschaftliche Verbindung zu treten, um ihren Fähigkeiten und Bedürfnissen weitern Spielraum zu verschaffen. Jedes Individuum ist verbunden, einen Theil seiner Fähigkeiten und der dadurch erworbenen Rechte zum Besten der verbundenen Gesellschaft anzuwenden; aber welchen? wenn? und zu welchem Endzwecke? An und für sich sollte dieses nur der bestimmen, der leisten soll. Man kann aber auch für gut finden, auf dieses Recht der Unabhängigkeit durch einen *gesellschaftlichen Vertrag* Verzicht zu thun, und durch *Positivgesetze* diese unvollkommenen Pflichten in vollkommene zu verwandeln, d. i. man kann die nähern Bestimmungen verabreden und festsetzen, wie viel jedes Mitglied von seinen Rechten zum Nutzen der Gesellschaft zu verwenden soll gezwungen werden können. Der Staat, oder die den Staat vorstellen, werden als eine moralische Person betrachtet, die über diese Rechte zu schalten hat. Der Staat hat also Rechte und Gerechtsame auf Güter und Handlungen der Menschen. Er kann nach dem Gesetze geben und nehmen, vorschreiben und verbieten, und weil es ihm auch um Handlung als Handlung zu thun ist, *bestrafen* und *belohnen*. Der Pflicht gegen meinen Nächsten geschieht äußerlich Genüge, wenn ich ihm leiste, was ich

soll, meine Handlung mag erzwungen oder freiwillig sein. Kann nun der Staat nicht durch innere Triebfedern wirken und dadurch für mich sorgen, so wirkt er wenigstens durch äußere und verhilft meinem Nächsten zu dem Seinigen.

Nicht also die Kirche. Sie beruht auf dem Verhältnisse zwischen Gott und Menschen. Gott ist kein Wesen, das unsers Wohlwollens bedarf, unsern Beistand fordert, auf irgendeins von unsern Rechten zu seinem Gebrauche Anspruch macht, oder dessen Rechte mit den unserigen je in Streit und Verwirrung gerathen können. Auf diese irrigen Begriffe hat die in mancher Betrachtung unbequeme Eintheilung der Pflichten in Pflichten gegen Gott und Pflichten gegen die Menschen führen müssen. Man hat die Parallele zu weit gezogen. Gegen Gott — gegen Menschen, dachte man. Sowie wir aus Pflicht gegen unsern Nächsten etwas von dem Unserigen aufopfern und hingeben, so auch aus Pflicht gegen Gott. Die Menschen fordern Dienst; so auch Gott. Die Pflicht gegen mich selbst kann mit der Pflicht gegen meinen Nächsten in Streit und Gegenstoß gerathen; ebenalso die Pflicht gegen mich selbst mit der Pflicht gegen Gott.

Niemand wird sich ausdrücklich dazu verstehen, wenn ihm diese ungereimten Sätze in trockenen Worten vorgehalten werden, und gleichwol hat jedermann mehr oder weniger davon gleichsam eingesogen und seine innern Säfte damit angesteckt. Aus dieser Quelle flossen alle ungerechten Anmaßungen, die sich sogenannte Diener der Religion unter dem Namen der Kirche von jeher erlaubt. Alle Gewaltthätigkeit und Verfolgung, die sie ausgeübt, aller Zwist und Zwiespalt, Meuterei und Aufruhr, die sie angezettelt haben, und alle Uebel, die von jeher unter dem Scheine der Religion von ihren grimmigsten Feinden, von Heuchelei und Menschenfeindschaft, ausgeübt worden, sind einzig und allein Früchte dieser armseligen Sophisterei, eines vorgespiegelten Conflicts zwischen Gott und Menschen, Rechten der Gottheit und Rechten des Menschen.

Im Grunde machen in dem Systeme der menschlichen Pflichten die gegen Gott keine besondere Abtheilung, sondern alle Pflichten des Menschen sind Obliegenheiten gegen Gott. Einige derselben gehen uns selbst, andere unsere Nebenmenschen an. Wir sollen aus Liebe zu Gott uns selbst vernünftig lieben, seine Geschöpfe lieben, sowie wir aus vernünftiger Liebe zu uns selbst verbunden sind, unsere Nebenmenschen zu lieben.

Das System unserer Pflichten hat ein doppeltes Principium: das Verhältniß zwischen Menschen und Natur, und das Verhältniß zwischen Geschöpf und Schöpfer. Jenes ist Moralphilosophie, dieses Religion, und demjenigen, der von der Wahrheit überführt ist,

daß die Naturverhältnisse nichts anderes sind als Aeußerungen des göttlichen Willens, dem fallen auch diese beiden Principien ineinander, dem ist Sittenlehre der Vernunft heilig wie Religion. Auch heischt die Religion, oder das Verhältniß zwischen Gott und Menschen, keine andern Pflichten, sondern gibt jenen Pflichten und Obliegenheiten nur erhabenere Sanction. Gott bedarf unsers Beistandes nicht, verlangt keinen Dienst von uns, keine Aufopferung unserer Rechte zu seinem Besten, keinen Verzicht auf unsere Unabhängigkeit zu seinem Vortheile. Seine Rechte können mit den unserigen nie in Streit und Irrung kommen. Er will nur unser Bestes, eines jeden einzelnen Bestes, und dieses muß ja mit sich selbst bestehen, kann sich ja selbst nicht widersprechen.

Alle diese Gemeinwörter sind so trivial, daß der gesunde Menschenverstand sich wundert, wie man hat je anderer Meinung sein können, und gleichwol haben die Menschen von jeher wider diese einleuchtenden Grundsätze gehandelt, und wohl ihnen, wenn sie im Jahre 2240 aufhören werden, dawider zu handeln!

Die nächste Folge aus diesen Maximen ist, wie mich dünkt, offenbar, daß die Kirche kein Recht habe auf Gut und Eigenthum, keinen Anspruch auf Beitrag und Verzicht; daß ihre Gerechtsame mit den unserigen niemals in Irrung gerathen, daß also zwischen Kirche und Bürger nie Collisionsfälle vorkommen können. Ist aber dieses, so findet auch zwischen Kirche und Bürger kein Vertrag statt; denn alle Verträge setzen Collisionsfälle voraus, die zu entscheiden sind. Wo keine unvollkommenen Rechte statthaben, entstehen keine Collisionen der Ansprüche, und wo nicht Ansprüche gegen Ansprüche entschieden werden sollen, da ist Vertrag ein Unding.

Alle menschlichen Verträge haben also der Kirche kein Recht auf Gut und Eigenthum beilegen können, da sie ihrem Wesen nach auf keins derselben Anspruch machen oder ein unvollkommenes Recht haben kann. Ihr kann also niemals ein Zwangsrecht zukommen, und den Mitgliedern kann keine Zwangspflicht gegen dieselbe aufgelegt werden. Alle Rechte der Kirche sind: Vermahnen, Belehren, Stärken und Trösten; und die Pflichten der Bürger gegen die Kirche sind: ein geneigtes Ohr und ein williges Herz. So hat auch die Kirche kein Recht, Handlungen zu belohnen oder zu bestrafen. Die bürgerlichen Handlungen gehören dem Staat, und die eigentlichen religiösen Handlungen leiden ihrer Natur nach weder Zwang noch Bestechung. Sie fließen entweder aus freiem Antriebe der Seele, oder sind ein leeres Spiel und dem wahren Geiste der Religion zuwider.

Wenn aber die Kirche kein Eigenthum hat, wer besoldet die Lehrer der Religion? wer lohnt die Prediger der Gottesfurcht? Religion — und Sold, Lehren der Tugend — und Bezahlung,

Predigten der Gottesfurcht — und Lohn. Die Begriffe scheinen sich einander zu fliehen. Was verspricht sich der Lehrer der Weisheit und Tugend für Wirkung, sobald er bezahlt wird und den Meistbietenden feil ist? Was der Prediger der Gottesfurcht für Eindruck, wenn er nach Lohne ausgeht? „Siehe, ich lehre euch Gesetze und Rechte, sowie mich der Ewige, mein Gott“ u. s. w. (5 Mos. 4, 5.) So wie mich mein Gott, erklären die Rabbinen, wie er mich, ohne Entgeld, so ich euch, und so auch ihr die eurigen. Bezahlen, Lohnen ist für diese erhabene Beschäftigung so unnatürlich, mit der Lebensart, welche diese Beschäftigung erfordert, so unvereinbar, daß die mindeste Anhänglichkeit an Gewinnen und Erwerben diesen Stand zu erniedrigen scheint. Das Verlangen nach Reichthum, das man jedem andern Stande gern zugute hält, scheint uns bei diesem Geiz und Habsucht, oder artet bei Männern, die sich diesem edeln Geschäfte widmen, wirklich gar bald in Geiz und Habsucht aus, weil es ihrem Berufe so widernatürlich ist. Höchstens kann ihnen Entschädigung für Zeitversäumniß eingeräumt werden, und diese auszumitteln und zu ertheilen ist ein Geschäft des Staats, nicht der Kirche. Was hat die Kirche mit Dingen zu schaffen, die feil sind, bedungen und bezahlt werden? Die Zeit macht einen Theil von unserm Vermögen aus, und wer sie zum gemeinen Besten anwendet, darf hoffen, aus dem gemeinen Schatze dafür entschädigt zu werden. Die Kirche lohnt nicht, die Religion kauft nichts, bezahlt nichts, gibt keinen Sold.

Dieses sind meinem Bedünken nach die Grenzen zwischen Staat und Kirche, insoweit sie auf die Handlungen der Menschen Einfluß haben. In Absicht auf Gesinnungen treten sie schon etwas näher zusammen; denn hier hat der Staat keine andern Wirkungsmittel als die Kirche. Beide müssen unterrichten, belehren, aufmuntern, veranlassen; aber weder belohnen, noch bestrafen, weder zwingen, noch bestechen; denn auch der Staat hat durch keinen Vertrag das mindeste Zwangsrecht über Gesinnungen erlangen können. Ueberhaupt kennen die Gesinnungen der Menschen kein Wohlwollen, leiden keinen Zwang. Ich kann auf keine meiner Gesinnungen, als Gesinnung betrachtet, aus Liebe zu meinem Nächsten Verzicht thun, kann ihm keinen Antheil an meiner Urtheilskraft aus Wohlwollen überlassen und abtreten, und ebenso wenig ein Recht auf seine Gesinnungen mir anmaßen oder auf irgendeine Weise erwerben. Das Recht auf unsere eigenen Gesinnungen ist unveräußerlich, kann nicht von Person zu Person wandern; denn es gibt und nimmt keinen Anspruch auf Vermögen, Gut und Freiheit. Daher das mindeste Vorrecht, das ihr euern Religions- und Gesinnungsverwandten öffentlich einräumt, eine indirecte Bestechung, die mindeste

Freiheit, die ihr den Dissidenten entzieht, eine indirecte Bestrafung zu nennen ist und im Grunde dieselbe Wirkung hat, als eine directe Belohnung des Einstimmens und Bestrafung des Widerspruchs. Es ist armseliges Blendwerk, wenn in einigen Lehrbüchern des Kirchenrechts so sehr auf den Unterschied zwischen Belohnung und Vorrecht, Bestrafung und Einschränkung gedrungen wird. Den Sprachforschern kann diese Bemerkung nützlich sein; allein dem Elenden, der die Rechte der Menschheit entbehren muß, weil er nicht sagen kann: Ich glaube, wo er nicht glaubt, weil er nicht mit dem Munde Muselman und im Herzen Christ sein will, dem bringt diese Distinction nur leidigen Trost. Und welches sind die Grenzen der Vorrechte auf der einen, und der Einschränkung auf der andern Seite? Mit einer mäßigen Gabe von Dialektik erweitert man diese Begriffe und dehnt sie so lange aus, bis sie auf der einen Seite bürgerliche Glückseligkeit, auf der andern Unterdrückung, Verbannung und Elend werden.

Furcht und Hoffnung wirken auf den Begehrungstrieb der Menschen, Vernunftgründe auf sein Erkenntnißvermögen. Ihr ergreift die unrechten Mittel, wenn ihr die Menschen durch Furcht und Hoffnung zur Annahme oder zur Verwerfung gewisser Lehrsätze führen wollt. Ja, wenn auch dieses geradezu eure Absicht nicht ist, so hindert ihr selbst doch eure bessern Absichten, wenn ihr Furcht und Hoffnung nicht so weit zu entfernen sucht, als nur immer möglich ist. Ihr bestecht und verführt euer eigenes Herz, oder euer Herz hat euch verführt, wenn ihr glaubt, Prüfung der Wahrheit könne bestehen, Freiheit der Untersuchung bleibe ungekränkt, wenn hier Stand und Würden, dort Verachtung und Dürftigkeit die Untersuchenden erwarten. Vorstellung des Guten und Bösen sind Werkzeug für den Willen; der Wahrheit und Unwahrheit für den Verstand. Wer auf den Verstand wirken will, lege jenes Werkzeug zuvörderst aus der Hand, sonst ist er in Gefahr, wider seinen eigenen Vorsatz auszuglätten, wo er durchschneiden, zu befestigen, wo er einreißen soll.

Was wird also der Kirche für eine Regierungsform anzurathen sein? Keine. Wer soll entscheiden, wenn in Religionssachen Streitigkeiten entstehen? Wem Gott die Fähigkeit gegeben, zu überzeugen. Was soll Regierungsform, wo nichts zu regieren ist; Obrigkeit, wo niemand Unterthan sein darf; Richteramt, wo keine Rechte und Ansprüche zu entscheiden vorkommen? Weder Staat noch Kirche sind in Religionssachen befugte Richter; denn die Glieder der Gesellschaft haben ihnen durch keinen Vertrag dieses Recht einräumen können. Der Staat hat zwar von fern darauf zu sehen, daß keine Lehren ausgebreitet werden, mit denen der öffentliche Wohlstand nicht bestehen kann, die, wie Atheisterei und Epikurismus, den Grund

untergraben, auf welchem die Glückseligkeit des gesellschaftlichen Lebens beruht. Plutarch und Bayle mögen immer untersuchen, ob ein Staat bei der Atheisterei nicht besser bestehen könne als beim Aberglauben, mögen immer die Plagen berechnen und vergleichen, die dem menschlichen Geschlechte aus diesen verschiedenen Quellen des Elends bisher entstanden sind und noch zu entstehen drohen. Im Grunde heißt dieses nichts anderes als untersuchen, ob ein schleichendes oder ein hitziges Fieber tödlicher sei. Seinen Freunden wird man gleichwol keins von beiden anwünschen. So wird eine jede bürgerliche Gesellschaft wohl thun, wenn sie keins von beiden, weder Fanatismus noch Atheisterei, Wurzel schlagen und sich ausbreiten läßt. Der Staatskörper siecht und ist elend, er mag vom Krebsschaden aufgerieben, oder von Fieberhitze verzehrt werden.

Aber nur von fern her muß der Staat hierauf Rücksicht nehmen und selbst die Lehren nur mit weiser Mäßigung begünstigen, auf welchen seine wahre Glückseligkeit beruht, ohne sich unmittelbar in irgendeine Streitigkeit zu mischen und durch Autorität entscheiden zu wollen; denn er handelt offenbar wider seinen eigenen Endzweck, wenn er geradezu Untersuchung verbietet oder Streitigkeiten anders als durch Vernunftgründe entscheiden läßt. Auch hat er sich nicht um alle Grundsätze zu bekümmern, die eine herrschende oder beherrschte Dogmatik annimmt oder verwirft. Die Rede ist nur von jenen Hauptgrundsätzen, in welchen alle Religionen übereinkommen, und ohne welche die Glückseligkeit ein Traum und die Tugend selbst keine Tugend mehr ist. Ohne Gott und Vorsehung und künftiges Leben ist Menschenliebe eine angeborene Schwachheit, und Wohlwollen wenig mehr als eine Geckerei, die wir uns einander einzuschwatzen suchen, damit der Thor sich placke, und der Kluge sich gütlich thun und auf jenes Unkosten sich lustig machen könne.

Kaum wird es nöthig sein, noch die Frage zu berühren, ob es erlaubt sei, die Lehrer und Priester auf gewisse Glaubenslehren zu **beeidigen**. Auf welche sollte dieses geschehen? Jene Grundartikel aller Religionen, davon vorhin gesprochen worden, können durch keine Eidschwüre bekräftigt werden. Ihr müßt dem Schwörenden auf sein Wort glauben, daß er sie annimmt, oder sein Eid ist ein leerer Schall, Worte, die er in die Luft stößt, ohne daß sie ihn mehr Ueberwindung kosten, als eine bloße Versicherung; denn alles Zutrauen zu Eidschwüren und das ganze Ansehen derselben beruht ja blos auf diesen Grundlehren der Sittlichkeit. Sind es aber besondere Artikel dieser oder jener Religion, die ich beschwören oder abschwören soll; sind es Grundsätze, ohne welche Tugend und Wohlstand unter den Menschen bestehen können, und wenn sie auch nach der Meinung des Staats oder der Personen, die den Staat

vorstellen, zu meinem ewigen Heile noch so nothwendig sind: so frage ich, was hat der Staat für Recht, in das Innerste der Menschen so zu wühlen und sie zu Geständnissen zu zwingen, die der Gesellschaft weder Trost noch Frommen bringen? Eingeräumt hat ihm dieses nicht werden können, denn hier fehlen die Bedingnisse des Vertrags, die im Vorhergehenden ausgeführt worden. Es betrifft keins von meinen entbehrlichen Gütern, das ich meinem Nächsten überlassen soll; es betrifft keinen Gegenstand des Wohlwollens, und Collisionsfälle können dabei zur Entscheidung nicht vorkommen. Wie kann sich aber der Staat ein Befugniß anmaßen, das durch keinen Vertrag eingeräumt, durch keine Willenserklärung von Person zu Person wandern und übertragen werden kann! Laßt uns indessen zum Ueberflusse untersuchen, ob überall Beeidigung über Glauben und Nichtglauben ein reeller Begriff sei; ob die Meinungen der Menschen überhaupt, ihr Beistimmen und Nichtbeistimmen in Absicht auf Vernunftsätze ein Gegenstand sind, über welchen sie beeidigt werden können.

Eidschwüre erzeugen keine neuen Pflichten. Die feierlichste Anrufung Gottes zum Zeugen der Wahrheit gibt und nimmt kein Recht, das nicht ohne dieselbe schon dagewesen, legt dem Anrufenden auch keine Verbindlichkeit auf, die ihm nicht auch ohne dieselbe obliegt. Sie dienen blos, das Gewissen der Menschen, wenn es etwa eingeschläfert sein sollte, aufzuwecken und auf das aufmerksam zu machen, was der Wille des Weltrichters schon so von ihm fordert. Die Eidschwüre sind also eigentlich weder für den gewissenhaften Mann, noch für den entschlossenen Taugenichts. Jener muß ohnehin wissen, muß ohne Eid und Fluch von der Wahrheit innigst durchdrungen sein, daß Gott Zeuge sei nicht nur aller Worte und Aussagen, sondern aller Gedanken und geheimsten Regungen des Menschen, und daß er die Uebertretung seines allerheiligsten Willens nicht ungeahndet lasse. Und der entschlossene, gewissenlose Bösewicht?

Der fürchtet keine Götter,
Der keines Menschen schont.

Also blos für den gemeinen Mittelschlag von Menschen, oder im Grunde für jeden von uns, insoweit wir alle, so viel unserer sind, in so manchen Fällen zu dieser Klasse zu zählen sind; für die schwachen, unschlüssigen und schwankenden Menschen, die Grundsätze haben und sie nicht immer befolgen, die träge und lässig sind zum Guten, das sie erkennen und einsehen, die ihrer Laune nachgeben, einer Schwachheit zu Gefallen aufschieben, bemänteln, Entschuldigung suchen und mehrentheils zu finden glauben. Sie wollen, und haben die Festigkeit nicht, ihrem Willen treu zu bleiben. Diesen

muß der Wille gestählt, das Gewissen rege gemacht werden. Der jetzt vor Gericht leugnet, besitzt vielleicht fremdes Gut, ohne die entschlossene Bosheit, ungerecht sein zu wollen. Er kann solches verzehrt oder haben von Händen kommen lassen, und will vorjetzt durch das Ableugnen nur Zeit gewinnen; und so wird vielleicht der gute Geist, der für die Gerechtigkeit in ihm kämpft, von Tag zu Tag abgewiesen, bis er ermüdet und unterliegt. Man muß ihm also zu Hülfe eilen, und erstlich den Fall, der Aufschub leidet, in eine Handlung verwandeln, die jetzt geschieht, wo der Augenblick entscheidend ist und alle Entschuldigung wegfällt; sodann aber auch alle Feierlichkeit aufbieten, alle die Kraft und den Nachdruck zusammennehmen, mit welchen die Erinnerung an Gott, den allgerechten Rächer und Vergelter, auf das Gemüth wirken kann.

Dieses ist die Bestimmung des Eides, und hieraus, dünkt mich, sei offenbar, daß man die Menschen nur über Dinge beschwören müsse, die in die äußern Sinne fallen, davon sie mit der Ueberzeugung, welche die Evidenz der äußern Sinne mit sich führt, die Wahrheit behaupten und aussagen können: Ich habe gehört, gesehen, gesprochen, empfangen, gegeben, oder nicht gehört u. s. w. Man bringt aber ihr Gewissen auf eine grausame Folter, wenn man sie über Dinge befragt, die blos für den innern Sinn gehören. Glaubst du? Bist du überführt? überredet? Dünkt es dir? Ist irgend in einem Winkel deines Geistes oder deines Herzens noch einiger Zweifel zurück, so zeige an, oder Gott wird den Misbrauch seines Namens rächen. — Um des Himmels willen, schont der zarten, gewissenhaften Unschuld! Und wenn sie einen Satz aus dem ersten Buche des Euklides zu behaupten hätte, so müßte sie in diesem Augenblicke zagen und unaussprechliche Marter leiden.

Die Wahrnehmungen des innern Sinnes sind an und für sich selbst selten so handgreiflich, daß der Geist sie mit Sicherheit festhalten und, so oft es verlangt wird, von sich geben könne. Sie entschlüpfen ihm zuweilen, indem er sie zu fassen glaubt. Wovon ich jetzt versichert zu sein glaube, darüber schleicht oder stiehlt sich in dem nächsten Augenblicke ein kleiner Zweifel ein, und lauert in einer Falte meiner Seele, ohne daß ich ihn gewahr worden. Viele Behauptungen, über die ich heute zum Märtyrer werden möchte, können mir morgen vielleicht problematisch vorkommen. Soll ich diese innern Wahrnehmungen gar durch Worte und Zeichen von mir geben, oder auf Worte und Zeichen schwören, die andere Menschen mir vorlegen, so ist die Unsicherheit noch viel größer. Ich und mein Nächster, wir können unmöglich mit eben denselben Worten ebendieselben innern Empfindungen verbinden; denn wir können diese nicht anders gegeneinanderhalten, miteinander vergleichen

und berichtigen, als wiederum durch Worte. Wir können die Worte nicht durch Sachen erläutern, sondern müssen wiederum zu Zeichen und Worten unsere Zuflucht nehmen und am Ende zu Metaphern, weil wir durch Hülfe dieses Kunstgriffs die Begriffe des innern Sinnes auf äußere sinnliche Wahrnehmungen gleichsam zurückführen. Was für Verwirrung und Undeutlichkeit muß aber nicht auf solche Weise in der Bedeutung der Worte zurückbleiben, und wie sehr müssen die Ideen verschieden sein, die verschiedene Menschen in verschiedenen Zeiten und Jahrhunderten mit denselben äußerlichen Zeichen und Worten verbinden!

Wer du auch seist, lieber Leser, so beschuldige mich hier nicht der Zweifelsucht, oder der bösen List, dich zum Skepticisten machen zu wollen. Ich bin vielleicht einer von denjenigen, die am weitesten von dieser Krankheit der Seele entfernt sind und sie an allen ihren Nebenmenschen curiren zu können am sehnlichsten wünschen. Aber eben deswegen, weil ich diese Cur so oft an mir selbst verrichtet und an andern versucht habe, bin ich gewahr worden, wie schwer sie sei, und wie wenig man den Erfolg in Händen habe. Mit meinem besten Freunde, mit dem ich noch so einhellig zu denken glaubte, konnte ich mich sehr oft über Wahrheiten der Philosophie und Religion nicht vereinigen. Nach langem Streit und Wortwechsel ergab sich zuweilen, daß wir mit denselben Worten jeder andere Begriffe verbunden hatten. Nicht selten dachten wir einerlei und drückten uns nur verschiedentlich aus; aber ebenso oft glaubten wir übereinzustimmen und waren in Gedanken noch weit voneinander entfernt. Gleichwol waren wir beiderseits im Denken nicht ungeübt, gewohnt, mit abgesonderten Begriffen umzugehen, und beiden schien es um die Wahrheit im Ernst, mehr um sie, als ums Rechthaben zu thun zu sein. Demungeachtet mußten sich unsere Begriffe lange Zeit aneinander reiben, bevor sie ineinander sich wollten fügen lassen; bevor wir mit einiger Zuverlässigkeit sagen konnten: hierin kommen wir überein. O, wer diese Erfahrung in seinem Leben gehabt hat und noch intolerant sein, noch seinen Nächsten hassen kann, weil dieser in Religionssachen nicht denkt oder sich nicht so ausdrückt wie er, den möchte ich nie zum Freunde haben; denn er hat alle Menschheit ausgezogen.

Und ihr Mitmenschen, ihr nehmt einen Mann, mit dem ihr euch vielleicht niemals über dergleichen Dinge besprochen habt, ihr legt ihm die subtilsten Sätze der Metaphysik und Religion, wie sie vor Jahrhunderten in Worte eingekleidet worden sind, in sogenannten Symbolen vor; ihr laßt ihn bei jenem allerheiligsten Namen betheuern, daß er bei diesen Worten ebenso denkt wie ihr, und beide ebenso wie jener, der sie vor Jahrhunderten niedergeschrieben hat; betheuern, daß er diese Sätze von ganzem Herzen annehme und an

keinem derselben Zweifel hege; mit dieser beschworenen Uebereinstimmung verbindet ihr Amt und Würden, Macht und Einfluß, deren Reizung gar wohl fähig ist, so manchen Widerspruch zu heben, so manchen Zweifel zu unterdrücken; und wenn sich denn am Ende hervorthut, daß es so nicht ist mit des Mannes Ueberzeugung, wie er vorgegeben, so beschuldigt ihr ihn des gräßlichsten aller Verbrechen, ihr klagt ihn des Meineids an und laßt erfolgen, was auf diese Unthat erfolgen soll. Ist hier die Schuld nicht, am gelindesten davon zu urtheilen, auf beiden Seiten gleich?

Ja — sprechen die Billigsten unter euch — wir beeidigen nicht auf den Glauben, wir lassen dem Gewissen seine Freiheit und beschwören den Mitbürger nur, den wir mit einem Amte bekleiden, daß er dieses Amt, welches ihm unter der Bedingung der Uebereinstimmung anvertraut wird, nicht ohne Uebereinstimmung annehme. Dieses ist ein Vertrag, den wir mit ihm eingehen. Finden sich nachher Zweifel, die diese Uebereinstimmung aufheben, so steht es ja bei ihm, seinem Gewissen treu zu sein und das Amt niederzulegen. Welche Gewissensfreiheit, welche Rechte der Menschheit erlauben, wider einen Vertrag zu handeln?

Nun wohl, ich will diesem Scheine von Gerechtigkeit nicht alle die Gründe entgegensetzen, die nach oben ausgeführten augenscheinlichen Grundsätzen entgegengesetzt werden können; wozu unnöthige Wiederholungen? Aber, um der Menschlichkeit willen! bedenkt den Erfolg, den diese Einrichtung bisher unter den gesittetsten Menschenkindern gehabt hat. Zählt die Männer alle, die eure Lehrstühle und eure Kanzeln besteigen und so manchen Satz, den sie bei der Uebernehmung ihres Amts beschworen, in Zweifel ziehen, die Bischöfe alle, die im Oberhause sitzen, die wahrhaftig großen Männer alle, die in England Amt und Würden bekleiden und jene neununddreißig Artikel, die sie beschworen, nicht mehr so unbedingt annehmen, als sie ihnen vorgelegt worden; zählt sie, und sagt alsdann noch, man könne meiner unterdrückten Nation keine bürgerliche Freiheit einräumen, weil so viele unter ihnen die Eide gering achteten! — Ach, Gott bewahre mein Herz vor menschenfeindlichen Gedanken! Sie könnten bei dieser traurigen Betrachtung gar leicht überhandnehmen.

Nein, aus Achtung für die Menschheit bin ich vielmehr überredet, alle diese Männer erkennen das nicht für Meineid, was man ihnen unter diesem Namen schuld gibt. Die gesunde Vernunft sagt ihnen vielleicht, daß niemand, weder Staat noch Kirche, ein Recht gehabt, sie über Glaubenssachen zu beeidigen; daß weder Staat noch Kirche ein Recht gehabt, mit dem Glauben und Schwören auf gewisse Sätze Amt, Ehre und Würden zu verbinden, oder den Glauben an gewisse Sätze zur Bedingung zu machen, unter welchen

diese verliehen werden. Eine solche Bedingung, glauben sie vielleicht, sei an und für sich null, weil sie niemand zum Besten gereicht, weil keines Menschen Recht und Eigenthum darunter leidet, wenn sie gebrochen wird. Wenn also, wie sie nicht in Abrede sein können, Böses gethan worden, so sei es damals geschehen, als ihnen die versprochenen Vortheile einen so unzulässigen Eid abgelockt haben. Diesem Uebel sei aber nunmehr nicht abzuhelfen, am wenigsten durch das Niederlegen ihres auf diese Weise erlangten Amtes abzuhelfen. Damals habe man, um erlaubte irdische Vortheile zu erhalten, freilich auf eine vor Gott unverantwortliche Weise, sich seines allerheiligsten Namens bedient; allein dieses Geschehene wird dadurch nicht ungeschehen, wenn sie jetzt auf die Früchte Verzicht thun, die sie davon genießen; ja die Unordnung, das Aergerniß und andere bösen Folgen, die das Aufgeben ihres Amtes, verbunden mit einem öffentlichen Bekenntnisse ihrer Abweichung, nach sich ziehen dürfte, könnten das Uebel nur vermehren. Es sei also allen ihren Mitmenschen sowol, als ihnen selbst und den Ihrigen besser gerathen, wenn sie es dabei bewenden lassen und fortfahren, den Staaten und der Kirche die Dienste zu leisten, zu welchen ihnen die Vorsehung Trieb und Fähigkeit verliehen. Hierin liege ihr Beruf zur öffentlichen Bedienung, nicht in ihrer Gesinnung in Absicht auf ewige Wahrheiten und Vernunftsätze, die im Grunde nur sie selbst und keinen ihrer Nebenmenschen angeht. — Wenngleich mancher zu gewissenhaft ist, sein Glück solchen überfeinen Entschuldigungsgründen zu verdanken zu haben, so sind doch auch diejenigen nicht völlig zu verdammen, die schwach genug sind, ihnen nachzugeben; wenigstens ist es nicht Meineid, sondern menschliche Schwachheit, die ich Männern von ihrem Werthe möchte zu Schulden kommen lassen.

Zum Beschlusse dieses Abschnitts will ich das Resultat wiederholen, auf das mich meine Betrachtungen geführt haben.

Staat und Kirche haben zur Absicht, die menschliche Glückseligkeit in diesem und jenem Leben durch öffentliche Vorkehrungen zu befördern.

Beide wirken auf G e s i n n u n g und H a n d l u n g der Menschen, auf Grundsätze und Anwendung: der Staat vermittels solcher Gründe, die auf Verhältnissen zwischen Mensch und Mensch, oder Mensch und Natur; die Kirche, die Religion des Staats, vermittels solcher Gründe, die auf Verhältnissen zwischen Mensch und Gott beruhen. Der Staat behandelt den Menschen als u n s t e r b l i c h e n S o h n d e r E r d e; die Religion als E b e n b i l d s e i n e s S c h ö p f e r s.

Grundsätze sind frei. Gesinnungen leiden ihrer Natur nach keinen Zwang, keine Bestechung. Sie gehören für das Erkenntnißvermögen des Menschen und müssen nach dem Richtmaße von

Wahrheit und Unwahrheit entschieden werden. Gutes und Böses wirkt auf sein Billigungs- und Misbilligungsvermögen. Furcht und Hoffnung lenken seine Triebe. Belohnung und Strafe richten seinen Willen, spornen seine Thatkraft, ermuntern, locken, schrecken ab.

Aber wenn Grundsätze glückselig machen sollen, so müssen sie weder eingeschreckt noch eingeschmeichelt, so muß blos das Urtheil der Verstandeskräfte für gültig angenommen werden. Ideen vom Guten und Bösen mit einmischen, heißt die Sachen von einem unbefugten Richter entscheiden lassen.

Weder Kirche noch Staat haben also ein Recht, die Grundsätze und Gesinnungen der Menschen irgendeinem Zwange zu unterwerfen. Weder Kirche noch Staat sind berechtigt, mit Grundsätzen und Gesinnungen Vorzüge, Rechte und Ansprüche auf Personen und Dinge zu verbinden und den Einfluß, den die Wahrheitskraft auf das Erkenntnißvermögen hat, durch fremde Einmischung zu schwächen.

Selbst der gesellschaftliche Vertrag hat weder dem Staate noch der Kirche ein solches Recht einräumen können. Denn ein Vertrag über Dinge, die ihrer Natur nach *unveräußerlich* sind, ist an und für sich ungültig, hebt sich von selbst auf.

Auch die heiligsten Eidschwüre können hier die Natur der Sachen nicht verändern. Eidschwüre erzeugen keine neuen Pflichten, sind blos feierliche Bekräftigungen desjenigen, wozu wir ohnehin, von Natur oder durch Vertrag, verpflichtet sind. Ohne Pflicht ist der Eidschwur eine leere Anrufung Gottes, die lästerlich sein kann, aber an und für sich zu nichts verbindet.

Zudem können die Menschen nur dasjenige beeidigen, was die Evidenz der äußern Sinne hat, was sie gesehen, gehört, betastet haben. Wahrnehmungen des innern Sinnes sind keine Gegenstände der Eidesbekräftigung.

Alles Beschwören und Abschwören in Absicht auf Grundsätze und Lehrmeinungen sind diesem nach unzuläſſig, und wenn sie geleistet worden, so verbinden sie zu nichts als zur Reue über den sträflich begangenen Leichtsinn. Wenn ich jetzt eine Meinung beschwöre, so bin ich augenblicks darauf nichtsdestoweniger frei, sie zu verwerfen. Die Unthat eines *vergeblichen Eides* ist begangen, wenn ich sie auch beibehalte, und *Meineid* ist nicht geschehen, wenn ich sie verwerfe.

Man vergesse nicht, daß nach meinen Grundsätzen der Staat nicht befugt sei, mit gewissen bestimmten Lehrmeinungen Besoldung, Ehrenamt und Vorzug zu verbinden. Was das Lehramt betrifft, so ist es seine Pflicht, Lehrer zu bestellen, die Fähigkeit haben, Weisheit und Tugend zu lehren und solche nützliche Wahrheiten zu verbreiten, auf denen die Glückseligkeit der menschlichen Gesellschaft unmittelbar beruht. Alle nähern Bestimmungen müssen ihrem

besten Wissen und Gewissen überlassen werden, wo nicht unendliche Verwirrungen und Collisionen der Pflichten entstehen sollen, die am Ende den Tugendhaften selbst oft zur Heuchelei oder Gewissenlosigkeit führen. Jede Vergehung wider die Vorschrift der Vernunft bleibt nicht ungerochen.

Wie aber, wenn das Uebel nun einmal geschehen ist? Der Staat bestellt und besoldet einen Lehrer auf gewisse bestimmte Lehrmeinungen; der Mann findet nachher diese Lehrmeinungen ohne Grund: was hat er zu thun? wie sich zu verhalten, um den Fuß aus der Schlinge herauszuwinden, in welche ihn ein irriges Gewissen verwickelt hat?

Drei verschiedene Wege stehen hier vor ihm offen. Er verschließt die Wahrheit in seinem Herzen und fährt fort, wider sein besseres Wissen die Unwahrheit zu lehren; oder er legt sein Amt nieder, ohne die Ursachen anzugeben, warum dieses geschehe; oder endlich gibt er der Wahrheit ein lautes Zeugniß und läßt es auf den Staat ankommen, was mit seinem Amte und mit der ihm ausgesetzten Besoldung werden, oder was er sonst für seine unüberwindliche Wahrheitsliebe leiden soll.

Mich dünkt, keiner von diesen Wegen sei unter allen Umständen schlechterdings zu verwerfen. Ich kann mir eine Verfassung denken, in welcher es vor dem Richterstuhle des allgerechten Richters zu entschuldigen ist, wenn man fortfährt, seinem sonst heilsamen Vortrage gemeinnütziger Wahrheiten eine Unwahrheit mit einzumischen, die der Staat vielleicht aus irrigem Gewissen geheiligt hat. Wenigstens würde ich mich hüten, einen übrigens rechtschaffenen Lehrer dieserhalb der Heuchelei oder des Jesuitismus zu beschuldigen, wenn mir nicht die Umstände und die Verfassung des Mannes sehr genau bekannt sind, so genau, als vielleicht die Verfassung eines Menschen niemals seinem Nächsten bekannt sein kann. Wer sich rühmt, nie in solchen Dingen anders gesprochen als gedacht zu haben, hat entweder überall nie gedacht, oder findet vielleicht für gut, in diesem Augenblicke selbst, mit einer Unwahrheit zu prahlen, der sein Herz widerspricht.

Also in Absicht auf Gesinnungen und Grundsätze kommen Religion und Staat überein, müssen beide allen Schein des Zwangs und der Bestechung vermeiden und sich auf Lehren, Vermahnen, Bereden und Zurechtweisen einschränken. Nicht also in Absicht auf Handlung. Die Verhältnisse von Mensch zu Menschen erfordern Handlung als Handlung; die Verhältnisse zwischen Gott und Menschen blos insoweit sie zu Gesinnungen führen. Eine gemeinnützige Handlung hört nicht auf gemeinnützig zu sein, wenn sie auch erzwungen wird; eine religiöse Handlung hingegen ist nur in dem Maße religiös, in welchem sie aus freier Willkür und in gehöriger Absicht geschieht.

Daher kann der Staat zu gemeinnützigen Handlungen zwingen; belohnen, bestrafen; Amt und Ehren, Schande und Verweisung austheilen, um die Menschen zu Handlungen zu bewegen, deren innere Güte nicht kräftig genug auf ihre Gemüther wirken will. Daher hat dem Staate durch den gesellschaftlichen Vertrag auch das vollkommenste Recht und das Vermögen, dieses zu thun, eingeräumt werden können und müssen. Daher ist der Staat eine moralische Person, die ihre eigenen Güter und Gerechtsame hat und damit nach Gutfinden schalten kann.

Fern von allem diesen ist die göttliche Religion. Sie verhält sich gegen Handlung nicht anders als gegen Gesinnung, weil sie Handlung blos als Zeichen der Gesinnung befiehlt. Sie ist eine moralische Person; aber ihre Rechte kennen keinen Zwang. Sie treibt nicht mit eisernem Stabe, sondern leitet am Seile der Liebe. Sie zückt kein Racheschwert, spendet kein zeitliches Gut aus, maßt sich auf kein irdisches Gut ein Recht, auf kein Gemüth äußerliche Gewalt an. Ihre Waffen sind Gründe und Ueberführung; ihre Macht die göttliche Kraft der Wahrheit; die Strafen, die sie androht, sind, sowie die Belohnungen, Wirkungen der Liebe, heilsam und wohlthätig für die Person selbst, die sie leidet. An diesen Merkmalen erkenne ich dich, Tochter der Gottheit, Religion! die du in Wahrheit allein die Seligmachende bist, auf der Erde sowie im Himmel.

Bann und Verweisungsrecht, das sich der Staat zuweilen erlauben darf, sind dem Geiste der Religion schnurstracks zuwider. Verbannen, ausschließen, den Bruder abweisen, der an meiner Erbauung theilnehmen und sein Herz in wohlthätiger Mittheilung mit dem meinigen zugleich zu Gott erheben will! Wenn sich die Religion keine willkürlichen Strafen erlaubt, am wenigsten diese Seelenqual, die, ach, nur dem empfindlich ist, der wirklich Religion hat. Geht die Unglücklichen alle durch, die von jeher durch Bann und Verdammniß haben gebessert werden sollen; Leser, welcher äußerlichen Kirche, Synagoge oder Moschee du auch anhängst, untersuche, ob du nicht in dem Haufen der Verbannten mehr wahre Religion antreffen wirst als in dem ungleich größern Haufen ihrer Verbanner! — Nun hat die Verbannung entweder bürgerliche Folgen, oder sie hat keine. Zieht sie bürgerliches Elend nach sich, so fällt sie nur dem Edelmüthigen zur Last, der dieses Opfer der göttlichen Wahrheit schuldig zu sein glaubt. Wer keine Religion hat, ist ein Wahnwitziger, wenn er sich einer vermeinten Wahrheit zu Gefallen der mindesten Gefahr aussetzt. Soll sie aber, wie man sich bereden will, blos geistige Folgen haben, so drücken sie abermals nur denjenigen, der für diese Art von Empfindniß noch Gefühl hat. Der Irreligiöse lacht ihrer und bleibt verstockt.

Und wo ist die Möglichkeit, sie von allen bürgerlichen Folgen zu trennen? Kirchenzucht einführen, habe ich an einem andern Orte, wie mich dünkt, mit Recht gesagt, Kirchenzucht einführen, und die bürgerliche Glückseligkeit ungekränkt erhalten, gleicht dem Bescheide des allerhöchsten Richters an den Ankläger: Er sei in deiner Hand, doch schone seines Lebens! Zerbrich das Faß, wie die Ausleger hinzusetzen, doch laß den Wein nicht auslaufen! Welche kirchliche Ausschließung, welcher Bann ist ohne alle bürgerliche Folgen, ohne allen Einfluß auf die bürgerliche Achtung wenigstens, auf den guten Leumund des Ausgestoßenen und auf das Zutrauen bei seinen Mitbürgern, ohne welches doch niemand seines Berufs warten und seinen Mitmenschen nützlich, das ist bürgerlich glückselig sein kann?

Man beruft sich immer noch auf das Naturgesetz. Jede Gesellschaft, spricht man, hat das Recht auszuschließen; warum nicht auch die religiöse?

Allein ich erwidere: Gerade hier macht die religiöse Gesellschaft eine Ausnahme; vermöge eines höhern Gesetzes kann keine Gesellschaft ein Recht ausüben, das der ersten Absicht der Gesellschaft selbst schnurstracks entgegengesetzt ist. Einen Dissidenten ausschließen, sagt ein würdiger Geistlicher aus dieser Stadt, einen Dissidenten aus der Kirche verweisen, heißt einem Kranken die Apotheke verbieten. In der That, die wesentliche Absicht religiöser Gesellschaften ist gemeinschaftliche Erbauung. Man will durch die Zauberkraft der Sympathie die Wahrheit aus dem Geiste in das Herz übertragen, die zuweilen todte Vernunfterkenntniß durch Theilnehmung zu hohen Empfindnissen beleben. Wenn das Herz allzu sehr an sinnlichen Lüsten klebt, um der Vernunft Gehör zu geben; wenn es auf dem Punkte ist, die Vernunft selbst mit ins Garn zu locken: so werde es hier vom Schauer der Gottseligkeit ergriffen, vom Feuer der Andacht entflammt, und lerne Freuden höherer Art kennen, die auch hienieden schon den sinnlichen Freuden die Wage halten. Und ihr wollt den Kranken vor der Thür abweisen, der dieser Arznei am meisten bedarf, desto mehr bedarf, je weniger er dieses Bedürfniß empfindet, und in seinem Irrsinne sich gesund zu sein einbildet? Muß nicht vielmehr eure erste Bemühung sein, ihm diese Empfindung wiederzugeben und den gleichsam vom kalten Brande bedrohten Theil seiner Seele ins Leben zurückzurufen? Statt dessen verweigert ihr ihm alle Hülfe und laßt den Ohnmächtigen den moralischen Tod dahinsterben, dem ihr ihn vielleicht würdet entrissen haben.

Weit edler und dem Zwecke seiner Schule gemäßer handelte jener Weltweise in Athen. Ein Epikuräer kam von seinem Gelage, die Sinne von nächtlicher Wollust benebelt und das Haupt von Rosen umwunden. Er trat in den Hörsaal der Stoiker, um sich

in der Frühstunde noch das letzte Vergnügen entnervter Wollüstlinge zu verschaffen, das Vergnügen, zu spotten. Der Weltweise läßt ihn ungehindert, verdoppelt das Feuer seiner Beredsamkeit wider die Verführung der Wollust und schildert die Seligkeit der Tugend mit unwiderstehlicher Gewalt. Der Schüler Epikur's hört, wird aufmerksam, schlägt die Augen nieder, reißt die Kränze von seinem Haupte und wird selbst ein Anhänger der Stoa.

Zweiter Abschnitt.

Das Wesentliche dieser Behauptung, das einem sonst allgemein herrschenden Grundsatze so schnurstracks entgegensteht, habe ich bereits bei einer andern Gelegenheit auszuführen gesucht. Herrn Dohm's vortreffliche Schrift „Ueber die bürgerliche Verbesserung der Juden“ veranlaßte die Untersuchung: inwieweit einer aufgenommenen Colonie eigene Gesetzverwesung in kirchlichen und bürgerlichen Sachen überhaupt, und insbesondere ein Bann- und Ausschließungsrecht nachzulassen sei.

Gesetzliche Macht der Kirche, Bannrecht — wenn die Colonie diese haben soll, so muß sie von dem Staate, oder von der Mutterkirche, damit gleichsam belehnt werden. Jemand, der dieses Recht vermöge des gesellschaftlichen Vertrags besitzt, muß ihr einen Theil davon, insoweit es sie selbst angeht, abgetreten und überlassen haben. Wie aber, wenn niemand ein solches Recht besitzen kann? wenn weder dem Staate noch der Mutterkirche selbst irgendein Zwangsrecht in Religionssachen zukäme? wenn nach den Grundsätzen der gesunden Vernunft, deren Göttlichkeit wir alle anerkennen müssen, weder Staat noch Kirche befugt wäre, sich in Glaubenssachen ein anderes Recht anzumaßen als das Recht zu belehren, eine andere Macht als die Macht der Ueberführung, eine andere Zucht als die Zucht durch Vernunft und Grundsätze? Kann dieses erweislich und dem gesunden Menschenverstande einleuchtend gemacht werden, so ist kein ausdrücklicher Vertrag, noch viel weniger Herkommen und Verjährung mächtig genug, ein Recht geltend zu machen, das ihm entgegengesetzt ist, so ist aller kirchliche Zwang widerrechtlich, alle äußere Macht in Religionssachen gewaltsame Anmaßung; und wenn dieses ist, so darf, so kann die Mutterkirche

kein Recht verleihen, das ihr selber nicht zukommt, keine Macht vergeben, die sie sich mit Unrecht angemaßt hat. Es kann sein, daß der Misbrauch, durch irgendein allgemeines Vorurtheil, so um sich gegriffen, so sehr in den Gemüthern der Menschen Wurzel gefaßt hat, daß es nicht thunlich oder nicht rathsam wäre, ihn mit einem mal, ohne weise Vorbereitung abzuschaffen; aber in diesem Falle ist es doch wenigstens unsere Schuldigkeit, ihm von fern her entgegenzuarbeiten und vorerst seiner fernern Ausbreitung einen Damm entgegenzusetzen. Können wir ein Uebel nicht völlig ausrotten, so müssen wir ihm wenigstens die Wurzel abstechen.

Dieses war das Resultat meiner Betrachtungen, und ich wagte es, meine Gedanken dem Publikum zur Beurtheilung vorzulegen; wiewol ich meine Gründe damals nicht so ausführlich angeben konnte, als hier in dem vorigen Abschnitte geschehen.

Ich habe das Glück in einem Staate zu leben, in welchem diese meine Begriffe weder neu noch sonderlich auffallend sind. Der weise Regent, von dem er beherrscht wird, hat es seit Anfang seiner Regierung beständig sein Augenmerk sein lassen, die Menschheit in Glaubenssachen in ihr volles Recht einzusetzen. Er ist der erste unter den Regenten unsers Jahrhunderts, der die weise Maxime in ihrem ganzen Umfange niemals aus den Augen gelassen: Die Menschen sind füreinander geschaffen; belehre deinen Nächsten, oder ertrage ihn! Mit weiser Mäßigung hat er zwar die Vorrechte der äußern Religion geschont, in deren Besitz er sie gefunden. Noch gehören vielleicht Jahrhunderte von Cultur und Vorbereitung dazu, bevor die Menschen begreifen werden, daß Vorrechte um der Religion willen weder rechtlich noch im Grunde nützlich seien, und daß es also eine wahre Wohlthat sein würde, allen bürgerlichen Unterschied um der Religion willen schlechterdings aufzuheben. Indessen hat sich die Nation unter der Regierung dieses Weisen so sehr an Duldung und Vertragsamkeit in Glaubenssachen gewöhnt, daß Zwang, Bann und Ausschließungsrecht wenigstens aufgehört haben, populäre Begriffe zu sein.

Was aber einem jeden Rechtschaffenen wahre Freude ins Herz bringen muß, ist der Ernst und Eifer, mit welchem einige würdige Glieder der hiesigen Geistlichkeit selbst diese Grundsätze der Vernunft, oder vielmehr der wahren Gottesfurcht, unter dem Volke auszubreiten suchen. Ja einige derselben haben kein Bedenken getragen, meinen Gründen wider das allgemein angebetete Idol des Kirchenrechts überhaupt beizutreten und dem Resultate derselben öffentlich Beifall zu geben. Welche hohe Begriffe müssen diese Männer von ihrer Bestimmung haben, da sie so willig sind, alle Nebenabsicht davon zu entfernen, welch edles Zutrauen zu der Kraft der Wahrheit, da sie sich getrauen, sie ohne alle Stützen auf ihrem

eigenen Postamente sicherzustellen! Wenn wir übrigens in den Grundsätzen auch noch so verschieden wären, so könnte ich nicht umhin, ihnen wegen dieser erhabenen Gesinnungen meine ganze Bewunderung und Ehrerbietung zu bezeigen.

Manche andere Leser und Bücherrichter haben sich gar sonderbar dabei benommen. Meine Gründe haben sie zwar nicht bestritten, sondern vielmehr gelten lassen. Niemand hat es versucht, zwischen Lehrmeinungen und Recht den mindesten Zusammenhang zu zeigen. Niemand hat einen Fehler in der Schlußfolge aufgedeckt, daß mein Beistimmen oder Nichtbeistimmen in gewisse ewige Wahrheiten mir kein Recht über Dinge, keine Befugniß ertheilen, über Güter und Gemüther nach eigenem Belieben zu schalten. Und gleichwol haben sie bei dem unmittelbaren Resultate derselben wie bei einer unerwarteten Erscheinung gestutzt. Wie? So gibt es überall kein Kirchenrecht? So beruht alles, was so viele Schriftsteller, was wir selbst vielleicht über das Kirchenrecht geschrieben, gelesen, gehört und disputirt haben, auf grundlosem Boden? Dieses schien ihnen zu weit zu gehen, und gleichwol muß in der Schlußfolge ein verborgener Fehler liegen, wenn das Resultat nicht nothwendig wahr sein soll.

In den Göttingischen Anzeigen führt der Recensent meine Behauptung an, daß es kein Recht auf Personen und Dinge gebe, welches mit Lehrmeinungen zusammenhänge, und daß alle Verträge und Abkommnisse der Menschen kein solches Recht möglich machen können, und setzt hinzu: „Dieses alles ist neu und hart. Die ersten Grundsätze werden weggeleugnet, und aller Streit hat ein Ende."

Ja wohl geht es um die ersten Grundsätze, die nicht anerkannt werden wollen. Soll aber deswegen aller Streit ein Ende haben? Sollen denn Grundsätze niemals in Zweifel gezogen werden? So können Männer aus der Pythagorischen Schule in Ewigkeit streiten, woher ihr Lehrer zur güldenen Hüfte gekommen, wenn es niemand wagen darf, zu untersuchen: ob auch Pythagoras überall eine güldene Hüfte habe?

Jedes Spiel hat seine Gesetze, jeder Wettkampf seine Regeln, nach welchen der Kampfrichter urtheilt. Willst du den Einsatz oder den Kampfpreis davontragen, so unterwirf dich den Grundsätzen. Wer aber über die Theorie der Spiele nachdenken will, kann allerdings die Grundbegriffe selbst in Augenschein nehmen. So auch vor Gericht. Jener Criminalrichter, der einen Mörder zu richten hatte, brachte ihn zum Geständnisse seines Verbrechens. Allein der Ruchlose behauptete, er wisse keinen Grund, warum es nicht ebenso gut erlaubt sei, einen Menschen zu ermorden, als ein Thier um seines Vortheils willen umzubringen. Diesem Unmenschen konnte

der Richter mit Recht antworten: „Du leugnest die Grundsätze, Bursch! Mit dir hat aller Streit ein Ende. Du wirst wenigstens einsehen, daß es auch uns erlaubt sei, um unsers Vortheils willen die Erde von einem solchen Ungeheuer zu befreien.“ So aber durfte ihm der Priester schon nicht antworten, der ihn zum Tode vorbereiten sollte. Dieser war verbunden, sich mit ihm über die Grundsätze selbst einzulassen und ihm, wenn sein Zweifel ihm ein Ernst war, solchen zu benehmen. Nicht anders verhält es sich in Künsten und Wissenschaften. Jede derselben setzt gewisse Grundbegriffe voraus, von denen sie weiter keine Rechenschaft gibt. Deswegen aber ist in dem ganzen Inbegriffe der menschlichen Erkenntnisse kein Punkt über allen Anspruch hinwegzusetzen, kein Titel, der nicht zur Untersuchung gezogen werden darf. Liegt mein Zweifel außer den Schranken dieses Gerichtshofs, so muß ich vor einen andern verwiesen werden. Irgendwo muß ich gehört und zurechtgewiesen werden.

Der Fall, den der Recensent zum Beispiel anführt, um mich zu widerlegen, trifft vollends zum Ziele. Er spricht: „Wir wollen sie (die geleugneten Grundsätze) indessen auf einen bestimmten Fall anwenden. Die Judenschaft in Berlin bestellt eine Person, die nach den Gesetzen ihrer Religion die Kinder männlichen Geschlechts beschneiden soll; diese Person erhält durch ein Pactum gewisse Rechte auf so viel Einkünfte, auf diesen bestimmten Rang in der Gemeinde 2c. Nach einiger Zeit kommen ihr Bedenklichkeiten über die Lehrmeinung oder das Gesetz von der Beschneidung bei, sie weigert sich, den Vertrag zu erfüllen. Bleiben ihr denn nun auch die Rechte, die sie durch den Vertrag erhielt? So überall.“

Und wie überall? Ich will die Möglichkeit des Falles zugeben, der sich hoffentlich nie zutragen wird. Was soll diese mir so nahegelegte Instanz beweisen? Doch wol nicht, daß nach der Vernunft Rechte auf Personen und Güter mit Lehrmeinungen zusammenhängen und auf denselben beruhen? oder daß positive Gesetze und Verträge ein solches Recht möglich machen können? Auf die beiden Punkte kommt es, nach dem eigentlichen Anführen des Recensenten, hauptsächlich an, und beide finden in dem erdichteten Falle nicht statt; denn der Beschneider würde ja die Einkünfte und den Rang nicht für den Beifall zu genießen haben, den er der Lehrmeinung gibt, sondern für die Operation, die er an der Stelle der Hausväter verrichtet. Verhindert ihn nun sein Gewissen, diese Mühwaltung ferner zu übernehmen, so wird er allerdings auf die Belohnung Verzicht thun müssen, die er dafür sich ausbedungen. Was hat dieses aber mit den Vorrechten gemein, die man einer Person einräumt, weil sie dieser oder jener Lehre beistimmt, diese oder jene ewige Wahrheit annimmt, oder verwirft? Alles, womit die

erdichtete Instanz einige Aehnlichkeit haben könnte, wäre etwa der Fall, da der Staat Lehrer bestellt und besoldet, die gewisse Lehren so und nicht anders ausbreiten sollen, diese aber nachher sich im Gewissen verbunden erachteten, von den ihnen vorgeschriebenen Lehren abzuweichen. Diesen Fall, der so oft zu lauten und hitzigen Streitigkeiten Gelegenheit gegeben, habe ich im vorigen Abschnitte umständlich berührt, und nach meinen Grundsätzen zu erörtern gesucht. Auf das angeführte Gleichniß aber scheint er mir ebenso wenig zu passen. Man erinnere sich des Unterschiedes, den ich gemacht, zwischen Handlungen, die als Handlungen verlangt werden, und solchen, die blos als Zeichen der Gesinnungen gelten. Eine Vorhaut ist abgeschnitten, der Beschneider mag von dem Gebrauche selbst denken und glauben, was er will, sowie ein Schuldherr, dem die Gerichte zu seiner Befriedigung verholfen, bezahlt ist, der Schuldner mag von der Pflicht zu bezahlen, denken, wie er will. Wie kann aber hiervon die Anwendung auf den Lehrer der Religionswahrheiten gemacht werden, dessen Lehren sicherlich wenig Frommen bringen, wenn nicht Geist und Herz damit übereinstimmen, wenn sie nicht aus innerer Ueberzeugung fließen? — Ich habe bereits an dem angeführten Orte zu erkennen gegeben, daß ich mich nicht getraue, einem auf diesem Weise in die Enge getriebenen Lehrer vorzuschreiben, wie er sich als rechtschaffener Mann zu verhalten habe; oder Vorwürfe zu machen, wenn er sich anders verhält, und daß nach meinem Bedünken alles auf Zeit, Umstände und Verfassung ankomme, in welchen er sich befindet. Wer darf hier über die Gewissenhaftigkeit seines Nächsten den Stab brechen? Wer ihr zu einer so kritischen Entscheidung eine Wage aufdringen, die sie vielleicht nicht für die richtige erkennt?

Indessen liegt diese Untersuchung nicht so ganz auf meinem Wege, und hat wenig mit den beiden Fragen gemein, auf welche alles ankommt, und die ich hier abermals wiederhole.

„1) Gibt es, nach dem Gesetze der Vernunft, Rechte auf Personen und Dinge, die mit Lehrmeinungen zusammenhängen, und durch das Einstimmen in dieselben erworben werden?"

„2) Können Verträge und Abkommnisse vollkommene Rechte erzeugen, Zwangspflichten hervorbringen, wo nicht, ohne allen Vertrag, schon unvollkommene Rechte und Gewissenspflichten dagewesen sind?"

Einer von diesen Sätzen muß aus dem Naturrechte erwiesen werden, wenn ich eines Irrthums überführt werden soll. Daß man meine Behauptung neu und hart findet, thut nichts zur Sache, wenn ihr die Wahrheit nur nicht widerspricht. Noch ist mir kein Schriftsteller bekannt, der diese Fragen berührt und in Anwendung auf Kirchenmacht und Bannrecht untersucht hätte. Sie gehen alle

von dem Punkte aus, daß es ein Jus circa sacra gebe; nur modelt es ein jeder nach seiner Weise und belehnt damit bald eine unsichtbare, bald diese oder jene sichtbare Person. Selbst Hobbes, der hierin sich am weitesten von den eingeführten Begriffen zu entfernen wagt, hat sich von dieser Idee nicht völlig loswinden können. Er gibt ein solches Recht zu, und sucht nur die Person auf, der man es mit dem geringsten Schaden zutrauen darf. Alle glauben, das Meteor sei sichtbar, und bemühen sich nur, nach verschiedenen Systemen die Höhe desselben zu bestimmen. Es wäre nichts Unerhörtes, wenn ein Unbefangener, der gerade auf den Ort hinschaute, wo es erscheinen soll, mit weit geringerer Fähigkeit sich von der Wahrheit überführte: es sei überall kein solches Meteor zu sehen.

Ich komme zu einem weit wichtigern Einwurfe, der mir gemacht worden und der hauptsächlich diese Schrift veranlaßt hat. Abermals ohne meine Gründe zu widerlegen, hat man ihnen die geheiligte Autorität der mosaischen Religion, zu welcher ich mich bekenne, entgegengesetzt. Was sind die Gesetze Moses' anders, als ein System von religiöser Regierung, von Macht und Recht der Religion? „Die Vernunft mag es gut heißen", drückt sich ein ungenannter Schriftsteller hierüber aus, „daß alles Kirchenrecht und die Macht eines geistlichen Gerichts, wodurch Meinungen erzwungen oder eingeschränkt werden, eine begrifflose Sache ist, daß kein Fall zu erdenken, wodurch so ein Gesetz gegründet sei, daß die Kunst nichts schaffen könne, wozu die Natur nicht den Keim hervorgebracht habe — aber so vernunftmäßig dieses alles sein mag, was Sie darüber sagen", redet er mich an, „so geradezu widerspricht es dem Glauben Ihrer Väter im engern Verstande, und den Grundsätzen der Kirche, welche nicht blos von den Commentaristen angenommen, sondern selbst in den Büchern Mose ausdrücklich festgesetzt sind. Nach der gesunden Vernunft findet gar kein Gottesdienst ohne Ueberzeugung statt, und jede erzwungene gottesdienstliche Handlung hört das auf zu sein. Befolgung göttlicher Gebote aus Furcht vor der darauf gesetzten Strafe ist Sklavendienst, der nach reinen Begriffen nimmermehr Gott gefällig sein kann. Indessen ist es wahr, daß Moses Zwang und positive Strafen an Nichtbeobachtung gottesdienstlicher Pflichten bindet. Sein statutarisches Kirchenrecht befiehlt, den Sabbatsübertreter, den Lästerer des göttlichen Namens und andere Abweichende von seinem Gesetze mit Steinigung und Tode zu bestrafen." — „Das ganze Kirchensystem Mose", spricht er an einer andern Stelle, „war nicht nur Unterricht und Anweisung zu Pflichten, sondern es war zugleich mit dem strengsten Kirchenrechte verbunden. Der Arm der Kirche war mit dem Schwerte des Fluchs bewaffnet. ... Verflucht, heißt es, wer nicht hält alle

Worte dieses Gesetzes, daß er danach thue u. s. w. ... Und dieser Fluch war in den Händen der ersten Diener der Kirche. ... Das bewaffnete Kirchenrecht ist immer einer der vorzüglichsten Grundsteine der jüdischen Religion selbst, und ein Hauptartikel in dem Glaubenssystem Ihrer Väter. Inwiefern können Sie, mein theurer Herr Mendelssohn, bei dem Glauben Ihrer Väter beharren, und durch Wegräumung seiner Grundsteine das ganze Gebäude erschüttern, wenn Sie das durch Moses gegebene, auf göttliche Offenbarung sich berufende Kirchenrecht bestreiten?"

Dieser Einwurf dringt an das Herz. Ich muß gestehen, daß die Begriffe, die hier vom Judenthume gegeben werden, bis auf einige Unbehutsamkeit im Ausdrucke, selbst von vielen meiner Religionsbrüder dafür angenommen werden. Wäre nun dem in Wahrheit also und ich davon überführt, so würde ich allerdings meine Sätze mit Beschämung zurücknehmen und die Vernunft unter dem Joche des Glaubens — doch nein, was sollte ich heucheln? Autorität kann demüthigen, aber nicht belehren; sie kann die Vernunft niederschlagen, aber nicht fesseln. Stände das Wort Gottes mit meiner Vernunft in einem so offenbaren Widerspruche, so würde ich der letztern höchstens Stillschweigen gebieten können; aber meine nicht widerlegten Gründe würden im geheimsten Winkel meines Herzens nichtsdestoweniger wiederkehren, sich in beunruhigende Zweifel verwandeln, und die Zweifel sich in kindliche Gebete, in inbrünstiges Flehen um Erleuchtung auflösen. Ich würde mit dem Psalmisten anrufen:

Herr, sende mir dein Licht, deine Wahrheit,
Daß sie mich leiten, und bringen,
Zu deinem heiligen Berge, zu deinem Ruhesitze!

Hart und kränkend aber ist es in allen Fällen, wenn man mit dem ungenannten Forscher nach Licht und Wahrheit und dem sich nennenden Herrn Mörschel, der die Schrift des Forschers mit einer Nachschrift begleitet hat, mir die gehässige Absicht zuschreibt, die Religion, zu welcher ich mich bekenne, umzustoßen und ihr, wo nicht ausdrücklich, doch gleichsam unter der Hand zu entsagen. Dergleichen Consequenzerei sollte aus dem Umgange der Gelehrten auf ewig verbannt sein. Nicht jeder, der sich zu einer Meinung versteht, versteht sich zugleich zu allen Folgen derselben, und wenn sie auch noch so richtig aus derselben hergeleitet werden. Aufbürdungen von dieser Art sind gehässig und führen nur zu Verbitterung und Streitsucht, dabei die Wahrheit selten gewinnt.

Ja, der Forscher geht so weit, mich folgendergestalt anzureden: „Sollte der jetzt von Ihnen gethane merkwürdige Schritt wol wirklich ein Schritt von Erfüllung der ehemals an Sie ergan-

genen Lavater'schen Wünsche sein? Unstreitig haben Sie nach jener Veranlassung der Sache des Christenthums näher nachgedacht und den Werth der in mannichfaltigen Gestalten und Modificationen vor ihren Augen liegenden christlichen Religionssysteme mit der Unparteilichkeit eines unbestechbaren Wahrheitsforschers genauer gewogen. Vielleicht sind Sie jetzt dem Glauben der Christen näher getreten, indem Sie der Knechtschaft eiserner Kirchenbande sich entrissen und das Freiheitssystem des vernünftigern Gottesdienstes nunmehr selbst lehren, welches das eigentliche Gepräge der christlichen Gottesverehrung ausmacht, nach welchem wir dem Zwange und lästigen Ceremonien entronnen sind und den wahren Gottesdienst weder an Samaria noch an Jerusalem binden, sondern das Wesen der Religion darin setzen, daß nach den Worten unsers Lehrers die wahrhaftigen Anbeter Gott im Geist und in der Wahrheit anbeten."

Feierlich und pathetisch genug ist diese Ansinnung vorgebracht. — Allein, Lieber, soll ich diesen Schritt thun, ohne vorher zu überlegen, ob er mich auch wirklich aus der Verwirrung ziehen wird, in welcher ich mich Ihrer Meinung nach befinde? Wenn es wahr ist, daß die Eckfsteine meines Hauses austreten und das Gebäude einzustürzen droht, ist es wohlgethan, wenn ich meine Habseligkeit aus dem untersten Stockwerke in das oberste rette? Bin ich da sicherer? Nun ist das Christenthum, wie Sie wissen, auf dem Judenthume gebaut, und muß nothwendig, wenn dieses fällt, mit ihm über einen Haufen stürzen. Sie sagen, meine Schlußfolge untergrabe den Grund des Judenthums, und bieten mir die Sicherheit Ihres obersten Stockwerks an; muß ich nicht glauben, daß Sie meiner spotten? Sicherlich. Der Christ, dem es um Licht und Wahrheit im Ernste zu thun ist, wird beim Anscheine eines Widerspruchs zwischen Wahrheit und Wahrheit, zwischen Schrift und Vernunft, nicht den Juden zum Kampfe auffordern, sondern mit ihm gemeinschaftlich den Ungrund des Widerspruchs zu entdecken suchen. Es geht ihrer beiden Sache an. Was sie unter sich auszumachen haben, mag auf eine andere Zeit ausgesetzt bleiben. Vorjetzt müssen sie mit vereinigten Kräften die Gefahr abwenden, und entweder den Fehlschluß der Vernunft entdecken oder zeigen, daß es blos ein Scheinwiderspruch sei, der sie erschreckt hat.

So könnte ich nun der Schlinge ausweichen, ohne mich mit dem Forscher in weitere Untersuchung einzulassen. Allein was würde mir der Winkelzug helfen? Sein Gefährte, Herr Mörschel, hat, ohne mich persönlich zu kennen, mir allzu tief ins Spiel gesehen. „Er hat", wie er versichert, „in der gerügten Vorrede blos Merkmale entdeckt, um welcher willen er mich ebenso weit entfernt von der Religion, in welcher ich geboren worden, als von der, die

er von seinen Vätern empfing, halten zu können glaubt." Zum Beweise seiner Vermuthung führt er aus derselben, außer der Hinweisung auf S. IV, Z. 21 (wo ich Heiden, Juden, Mohammedaner und Anhänger der natürlichen Religion in einer Zeile zusammen nenne, und für alle Toleranz fordere), S. V, Z. 8 (in welcher ich abermals von Duldung der Naturalisten rede) und endlich S. XXXVII, Z. 13 (wo ich von ewigen Wahrheiten rede, die die Religion lehren soll), folgende Stelle wörtlich an: „Das Andachtshaus der Vernunft bedarf keiner verschlossenen Thüren. Sie hat von innen nichts zu verwahren, und von außen niemand den Eingang zu verhindern. Wer einen ruhigen Zuschauer abgeben oder gar Antheil nehmen will, ist dem Gottseligen in der Stunde seiner Erbauung höchst willkommen." Man sieht, daß, nach Herrn Mörschel's Meinung, kein Anhänger der Offenbarung so laut um Duldung der Naturalisten anhalte, so laut von ewigen Wahrheiten sprechen würde, die die Religion lehren soll, und daß ein wahrer Christ oder Jude Bedenken tragen müsse, sein Bethaus ein Andachtshaus der Vernunft zu nennen. Was ihn auf diese Gedanken gebracht haben könne, begreife ich nun zwar nicht, indessen enthalten sie doch den ganzen Grund zu seiner Vermuthung, und veranlassen ihn, wie er sich ausdrückt, nicht mich aufzufordern, mich zu „der Religion zu bekennen, die er bekennt, oder sie zu widerlegen, wofern ich ihr nicht beizutreten im Stande bin, sondern mich im Namen aller, denen Wahrheit am Herzen liegt, zu bitten, mich in Ansehung dessen, was immer dem Menschen das Wichtigste sein muß, deutlich und bestimmt zu erklären". Er hat zwar, wie er versichert, die Absicht nicht, mich zu bekehren, möchte auch nicht gern Veranlassung zu Einwürfen gegen die Religion sein, von der er Zufriedenheit in diesem Leben und unbegrenztes Glück nach demselben erwartet, aber er möchte doch gern — was weiß ich's, was der liebe Mann alles nicht möchte, und indessen doch möchte. — Vorerst also zur Beruhigung dieses gutherzigen Briefschreibers: Ich habe die christliche Religion niemals öffentlich bestritten, und werde mich auch mit wahren Anhängern derselben niemals in Streit einlassen. Und damit man mir nicht abermals schuld gebe, ich wolle durch dergleichen Erklärung gleichsam zu verstehen geben, ich hätte gar wol siegreiche Waffen in Händen, diesen Glauben, wenn ich wollte, zu bestreiten; die Juden besäßen etwa geheime Nachrichten, unbekannt gewordene Actenstücke, wodurch die Thatsachen in einem andern Lichte erscheinen, als sie von Christen vorgetragen werden, und dergleichen Vorspiegelungen, die man uns hat zutrauen oder andichten wollen; um allen Verdacht von dieser Art ein für allemal zu entfernen, so bezeuge ich hiermit vor den Augen des Publikums, daß ich wenigstens nichts Neues wider den

Glauben der Christen vorzubringen habe, daß wir, soviel ich weiß, keine andern Nachrichten von der Geschichtssache wissen, keine andern Actenstücke aufzuweisen haben, als die allgemein bekannt sind, daß ich also von meiner Seite nichts vorzubringen habe, das nicht schon unzähligemal von Juden und Naturalisten gesagt und wiederholt und von der Gegenpartei beantwortet und wiederholt worden sei. Mich dünkt, es sei in so vielen Jahrhunderten, und insbesondere in unserm schreibseligen Jahrhundert, genug in der Sache replicirt und duplicirt worden. Es ist einmal Zeit, da die Parteien nichts Neues mehr anzubringen haben, die Acten zu schließen. Wer Augen hat, der sehe; wer Vernunft hat, der prüfe, und lebe nach seiner Ueberzeugung. Was nützt es, daß die Rüstigen am Wege stehen und jedem Vorübergehenden den Kampf anbieten? Allzu vieles Gerede von einer Sache klärt in derselben nichts auf und verdunkelt vielmehr noch den schwachen Schein der Wahrheit. Ihr dürft, von welchem Satze ihr wollt, nur oft und lange dafür und dawider reden und schreiben und streiten, und könnt versichert sein, daß er von seiner etwaigen Evidenz immer mehr und mehr verlieren wird. Das allzu große Detail verhindert das Ueberschauen des Ganzen. Herr Mörschel hat also nichts zu besorgen. Durch mich soll er sicherlich nicht die Veranlassung zu Einwürfen gegen eine Religion werden, von der so viele meiner Nebenmenschen Zufriedenheit in diesem Leben und unbegrenztes Glück nach demselben erwarten.

Ich muß aber auch seinem spähenden Blicke Gerechtigkeit widerfahren lassen. Er hat zum Theil nicht unrecht gesehen. Es ist wahr: Ich erkenne keine andern ewigen Wahrheiten, als die der menschlichen Vernunft nicht nur begreiflich, sondern durch menschliche Kräfte dargethan und bewährt werden können. Nur darin täuscht ihn ein unrichtiger Begriff vom Judenthum, wenn er glaubt, ich könne dieses nicht behaupten, ohne von der Religion meiner Väter abzuweichen. Ich halte dieses vielmehr für einen wesentlichen Punkt der jüdischen Religion und glaube, daß diese Lehre einen charakteristischen Unterschied zwischen ihr und der christlichen Religion ausmache. Um es mit einem Worte zu sagen: ich glaube, das Judenthum wisse von keiner geoffenbarten Religion, in dem Verstande, in welchem dieses von den Christen genommen wird. Die Israeliten haben göttliche Gesetzgebung, Gesetze, Gebote, Befehle, Lebensregeln, Unterricht vom Willen Gottes, wie sie sich zu verhalten haben, um zur zeitlichen und ewigen Glückseligkeit zu gelangen; dergleichen Sätze und Vorschriften sind ihnen durch Moses auf eine wunderbare und übernatürliche Weise geoffenbart worden; aber keine Lehrmeinungen, keine Heilswahrheiten, keine allgemeinen Vernunftsätze. Diese offen-

bart der Ewige uns, wie allen übrigen Menschen, allezeit durch Natur und Sache, nie durch Wort und Schriftzeichen.

Ich besorge, daß dieses auffallen und manchem Leser abermals neu und hart scheinen dürfte. Man hat auf diesen Unterschied immer wenig Acht gehabt; man hat übernatürliche Gesetzgebung für übernatürliche Religionsoffenbarung genommen, und vom Judenthume so gesprochen, als sei es blos eine frühere Offenbarung religiöser Sätze und Lehren, die zum Heile des Menschen nothwendig sind. Ich werde mich also etwas weitläufig zu erklären haben, und um nicht misverstanden zu werden, zu frühern Begriffen hinaufsteigen müssen, um mit meinem Leser aus demselben Standpunkte auszugehen und gleichen Schritt halten zu können.

Man nennt ewige Wahrheiten diejenigen Sätze, welche der Zeit nicht unterworfen sind und in Ewigkeit dieselben bleiben. Diese sind entweder nothwendig, an und für sich selbst unveränderlich, oder zufällig; das heißt, ihre Beständigkeit gründet sich entweder auf ihr Wesen, sie sind deswegen so und nicht anders wahr, weil sie so und nicht anders denkbar sind, oder auf ihre Wirklichkeit: sie sind deswegen allgemein wahr, deswegen so und nicht anders, weil sie so und nicht anders wirklich geworden, weil sie, unter allen möglichen ihrer Art, so und nicht anders die besten sind. Mit andern Worten: Sowol die nothwendigen als die zufälligen Wahrheiten fließen aus einer gemeinschaftlichen Quelle, aus der Quelle aller Wahrheit; jene aus dem Verstande, diese aus dem Willen Gottes. Die Sätze der nothwendigen Wahrheit sind wahr, weil sie Gott so und nicht anders sich vorstellt; der zufälligen, weil sie Gott so und nicht anders gut gefunden und seiner Weisheit gemäß betrachtet hat. Beispiele der erstern Gattung sind die Sätze der reinen Mathematik und der Vernunftkunst; Beispiele der letztern die allgemeinen Sätze der Physik und der Geisterlehre, die Gesetze der Natur, nach welchen dieses Weltall, Körper- und Geisterwelt regiert wird. Die ersten sind auch der Allmacht unveränderlich, weil Gott seinen unveränderlichen Verstand nicht veränderlich machen kann; die letztern hingegen sind dem Willen Gottes unterworfen und nur insoweit unveränderlich, als es seinem heiligen Willen gefällt; das heißt, insoweit sie seinen Absichten entsprechen. Seine Allmacht konnte andere Gesetze an ihre Stelle einführen, und kann, so oft es nützlich ist, Ausnahmen stattfinden lassen.

Außer diesen ewigen Wahrheiten gibt es noch zeitliche, Geschichtswahrheiten; Dinge, die sich zu einer Zeit zugetragen und vielleicht niemals wiederkommen; Sätze, die durch einen Zusammenfluß von Ursachen und Wirkungen in einem Punkte der Zeit und des Raums wahr geworden und also von diesem Punkte der Zeit

und des Raums nur als wahr gedacht werden können. Von dieser Art sind alle Wahrheiten der Geschichte in ihrem weitesten Umfange; Dinge der Vorwelt, die sich einst zugetragen und uns erzählt werden, die wir aber selbst nie wahrnehmen können.

Sowie diese Klassen der Sätze und Wahrheiten ihrer Natur nach verschieden sind, so sind sie es auch in Ansehung ihrer Ueberzeugungsmittel oder in der Art und Weise, wie die Menschen sich und andere davon überführen. Die Lehren der ersten Gattung oder die nothwendigen Wahrheiten gründen sich auf Vernunft, d. i. auf unveränderlichen Zusammenhang und wesentliche Verbindung zwischen den Begriffen, vermöge welcher sie sich einander entweder voraussetzen oder ausschließen. Von dieser Art sind alle mathematischen und logischen Beweise. Sie zeigen alle die Möglichkeit oder Unmöglichkeit, gewisse Begriffe in Verbindung zu denken. Wer seinen Nebenmenschen davon unterrichten will, muß sie nicht seinem Glauben empfehlen, sondern seiner Vernunft gleichsam aufdringen, nicht Autoritäten anführen und sich auf die Glaubwürdigkeit der Männer berufen, die ebendasselbe behauptet haben, sondern die Begriffe selbst in ihre Merkmale zerlegen und seinem Lehrlinge stückweise so lange vorhalten, bis sein innerer Sinn ihre Fugen und Verbindungen wahrnimmt. Der Unterricht, den wir hierin andern geben können, besteht, wie Sokrates gar wohl gesagt, blos in einer Art von Geburtshülfe. Wir können nichts in ihren Geist hineinlegen, das er nicht schon wirklich hat; aber wir können ihm die Anstrengung erleichtern, die es kostet, das Verborgene an das Licht zu bringen, das heißt das Unbemerkte bemerkbar und anschaulich zu machen.

Zu den Wahrheiten der zweiten Klasse wird, außer der Vernunft, auch noch Beobachtung erfordert. Wollen wir wissen, welche Gesetze der Schöpfer seiner Schöpfung vorgeschrieben, nach welchen allgemeinen Regeln die Veränderungen in derselben vorgehen, so müssen wir einzelne Fälle erfahren, beobachten, versuchen, das heißt, zuvörderst die Evidenz der Sinne brauchen und hernach durch die Vernunft aus mehrern besondern Fällen dasjenige herausbringen, was sie gemein haben. Hier werden wir zwar manches schon auf Glauben und Ansehen von andern annehmen müssen. Unsere Lebenszeit reicht nicht hin, alles selbst zu erfahren, und wir müssen in vielen Fällen uns auf glaubhafte Nebenmenschen verlassen, die Beobachtungen und Versuche, die sie angestellt zu haben vorgeben, als wahr voraussetzen. Wir trauen ihnen aber nur, insoweit wir wissen und überführt sind, daß die Gegenstände noch immer vorhanden sind, und die Versuche und Beobachtungen von uns oder von andern, die Gelegenheit und Fähigkeit dazu haben, wiederholt und geprüft werden können. Ja, wenn das Resultat

wichtig wird und einen merklichen Einfluß auf unsere oder anderer Glückseligkeit hat, so beruhigen wir uns schon weit weniger bei der Aussage der glaubhaftesten Zeugen, die uns die Versuche und Beobachtungen erzählen, sondern suchen Gelegenheit, sie selbst zu wiederholen und uns durch ihre eigene Evidenz von denselben zu überführen. So können die Siameser z. B. allerdings dem Berichte der Europäer trauen, daß in ihrer Weltgegend das Wasser zu gewissen Zeiten hart werde und schwere Lasten trage. Sie können dieses auf Glauben annehmen und allenfalls in ihren Lehrbüchern der Physik als ausgemacht vortragen, in der Voraussetzung, daß die Beobachtung noch immer wiederholt und bewährt werden kann. Wenn es indessen zur Lebensgefahr käme, wenn sie jetzt diesem hart gewordenen Elemente sich selbst oder die Ihrigen anvertrauen sollten, so würden sie sich bei dem Zeugnisse schon weit weniger beruhigen können, sondern durch mancherlei eigene Erfahrungen, Beobachtungen und Versuche von der Wahrheit zu überführen haben.

Hingegen die Geschichtswahrheiten, die Stellen, die gleichsam im Buche der Natur nur einmal vorkommen, müssen durch sie selbst erläutert werden oder bleiben unverständlich, das heißt, sie können nur von denjenigen vermittels der Sinne wahrgenommen werden, die zu der Zeit und an dem Orte zugegen gewesen, als sie sich in der Natur zugetragen haben. Von jedem andern müssen sie auf Autorität und Zeugniß angenommen werden, und zwar die zu einer andern Zeit leben, müssen sich schlechterdings auf die Glaubhaftigkeit des Zeugnisses verlassen. Denn das Bezeugte ist nicht mehr. Der Gegenstand und dessen unmittelbare Beobachtung, an die sie etwa appelliren wollen, sind in der Natur nicht mehr anzutreffen. Die Sinne können sich von der Wahrheit nicht überführen. Das Ansehen des Erzählers und seine Glaubhaftigkeit machen die einzige Evidenz in historischen Dingen. Ohne Zeugniß können wir von keiner Geschichtswahrheit überführt werden. Ohne Autorität verschwindet die Wahrheit der Geschichte mit dem Geschehenen selbst.

So oft es nun den Absichten Gottes gemäß ist, daß die Menschen von irgendeiner Wahrheit überführt sein sollen, so verleiht ihnen seine Weisheit auch die schicklichsten Mittel, zu derselben zu gelangen. Ist es eine nothwendige Wahrheit, so verleiht sie den dazu erforderlichen Grad der Vernunft. Soll ihnen ein Naturgesetz bekannt werden, so gibt sie ihnen den Geist der Beobachtung; und soll eine Geschichtswahrheit der Nachwelt aufbehalten werden, so bestätigt sie ihre historische Gewißheit und setzt die Glaubwürdigkeit der Erzähler über alle Zweifel hinweg. Blos in Absicht auf Geschichtswahrheiten, dünkt mich, sei es der allerhöchsten Weisheit anständig, die Menschen auf menschliche Weise, d. i. durch

Worte und Schrift zu unterrichten, und wo es zur Bewährung des Ansehens und der Glaubwürdigkeit erforderlich war, außerordentliche Dinge und Wunder in der Natur geschehen zu lassen. Jene ewigen Wahrheiten hingegen, insoweit sie zum Heile und zur Glückseligkeit der Menschen nützlich sind, lehrt Gott auf eine der Gottheit gemäßere Weise, nicht durch Laut und Schriftzeichen, die hier und da, diesem und jenem verständlich sind, sondern durch die Schöpfung selbst und ihre innerlichen Verhältnisse, die allen Menschen leserlich und verständlich sind. Er bestätigt sie auch nicht durch Wunder, die nur historischen Glauben bewirken, sondern erweckt den von ihm erschaffenen Geist und gibt ihm Gelegenheit, jene Verhältnisse der Dinge zu beobachten, sich selbst zu beobachten und von den Wahrheiten zu überzeugen, die er hienieden zu erkennen bestimmt ist.

Ich glaube also nicht, daß die Kräfte der menschlichen Vernunft nicht hinreichen, sie von den ewigen Wahrheiten zu überführen, die zur menschlichen Glückseligkeit unentbehrlich sind, und daß Gott ihnen solche auf eine übernatürliche Weise habe offenbaren müssen. Die dieses behaupten, sprechen der Allmacht oder der Güte Gottes auf der andern Seite ab, was sie auf der einen Seite seiner Güte zuzulegen glauben. Er war, nach ihrer Meinung, gütig genug, den Menschen diejenigen Wahrheiten zu offenbaren, von welchen ihre Glückseligkeit abhängt; aber nicht allmächtig oder nicht gütig genug, ihnen selbst die Kräfte zu verleihen, solche zu entdecken. Zudem macht man durch diese Behauptung die Nothwendigkeit einer übernatürlichen Offenbarung allgemeiner, als die Offenbarung selbst. Wenn denn das menschliche Geschlecht ohne Offenbarung verderbt und elend sein müßte, warum hat denn der bei weitem größere Theil desselben von jeher ohne wahre Offenbarung gelebt, oder warum müssen beide Indien warten, bis es den Europäern gefällt, ihnen einige Tröster zu senden, die ihnen Botschaft bringen sollen, ohne welche sie, dieser Meinung nach, weder tugendhaft noch glückselig leben können? ihnen Botschaft zu bringen, die sie ihren Umständen und der Lage ihrer Erkenntniß nach weder recht verstehen noch gehörig brauchen können?

Nach den Begriffen des wahren Judenthums sind alle Bewohner der Erde zur Glückseligkeit berufen und die Mittel derselben so ausgebreitet, als die Menschheit selbst, so milde ausgespendet, als die Mittel, sich des Hungers und anderer Naturbedürfnisse zu erwehren. Hier der rohen Natur überlassen, die ihre Kraft innerlich empfindet und sich derselben bedient, ohne sich in Wort und Vortrag anders als höchst mangelhaft und gleichsam stammelnd auslassen zu können; dort durch Wissenschaft und Kunst unterstützt, hellglänzend durch Worte, Bilder und Gleichnisse, durch welche die

Wahrnehmungen des Sinnes in deutliche Zeichenerkenntniß verwandelt und aufgestellt werden. So oft es nützlich war, hat die Vorsehung unter jeder Nation der Erde weise Männer aufstehen lassen und ihnen die Gabe verliehen, mit hellerm Auge in sich selbst und um sich her zu schauen, die Werke Gottes zu betrachten und ihre Erkenntnisse andern mitzutheilen. Aber nicht zu allen Zeiten ist dieses nöthig oder nützlich. Sehr oft reicht, wie der Psalmist sagt, das Lallen der Kinder und Säuglinge hin, den Feind zu beschämen. Der einfältig lebende Mensch hat sich die Einwürfe noch nicht erkünstelt, die den Sophisten so sehr verwirren. Ihm ist das Wort Natur, der bloße Schall, noch nicht zu einem Wesen geworden, das die Gottheit verdrängen will. Er weiß sogar noch wenig von dem Unterschiede zwischen mittelbarer und unmittelbarer Wirkung und hört und sieht vielmehr die alles belebende Kraft der Gottheit überall, in jeder aufgehenden Sonne, in jedem Regen, der niederfällt, in jeder Blume, die aufblüht, und in jedem Lamme, das auf der Wiese weidet und sich seines Daseins freut. Diese Vorstellungsart hat etwas Fehlerhaftes, allein sie führt unmittelbar zur Erkenntniß eines unsichtbaren, allmächtigen Wesens, dem wir alles Gute, das wir genießen, zu verdanken haben. Sobald aber ein Epikur oder Lucrez, ein Helvetius oder Hume das Unvollständige in dieser Vorstellungsart rügt, und (welches der menschlichen Schwachheit zugute zu halten ist) auf der andern Seite ausschweift, und mit dem Worte Natur ein täuschendes Spiel treiben will, so erweckt die Vorsehung wiederum andere Männer im Volke, die Vorurtheil von Wahrheit trennen, das Uebertriebene von beiden Seiten berichtigen und zeigen, daß die Wahrheit Bestand habe, wenn auch das Vorurtheil verworfen wird. Im Grunde ist es immer noch derselbe Stoff; dort mit allen rohen aber kraftvollen Säften, die ihm die Natur gibt; hier mit dem verfeinerten Wohlgeschmacke der Kunst, zur Verdauung leichter, aber auch nur für Schwächliche. Das Thun und Lassen der Menschen und die Sittlichkeit ihres Lebenswandels hat sich von jener rohen Vorstellungsart, im ganzen genommen, vielleicht ebenso gute Folgen zu versprechen, als von diesen verfeinerten und gereinigten Begriffen. Manches Volk ist von der Vorsehung bestimmt, diesen Kreislauf der Begriffe durchzuwandern, ja zuweilen mehr als einmal durchzuwandern; aber vielleicht bleibt das Maß und Gewicht seiner Sittlichkeit in allen diesen mannichfaltigen Epochen, im ganzen genommen, ungefähr dasselbe.

Ich für meinen Theil habe keinen Begriff von der Erziehung des Menschengeschlechts, die sich mein verewigter Freund Lessing von ich weiß nicht welchem Geschichtsforscher der Menschheit hat

einbilden lassen. Man stellt sich das collective Ding, das menschliche Geschlecht, wie eine einzige Person vor, und glaubt, die Vorsehung habe sie hierher gleichsam in die Schule geschickt, um aus einem Kinde zum Manne erzogen zu werden. Im Grunde ist das menschliche Geschlecht fast in allen Jahrhunderten, wenn die Metapher gelten soll, Kind und Mann und Greis zugleich, nur an verschiedenen Orten und Weltgegenden. Hier in der Wiege, saugt an der Brust oder lebt von Rahm und Milch, dort in männlicher Rüstung und verzehrt das Fleisch der Rinder, und an einem andern Orte am Stabe und schon wieder ohne Zähne. Der Fortgang ist für den einzelnen Menschen, dem die Vorsehung beschieden, einen Theil seiner Ewigkeit hier auf Erden zuzubringen. Jeder geht das Leben hindurch seinen eigenen Weg; diesen führt der Weg über Blumen und Wiesen, jenen über wüste Ebenen oder über steile Berge und gefahrvolle Klüfte. Aber alle kommen auf der Reise weiter und gehen ihres Wegs zur Glückseligkeit, zu welcher sie beschieden sind. Aber daß auch das Ganze, die Menschheit hienieden, in der Folge der Zeiten immer vorwärts rücken und sich vervollkommnen soll, dieses scheint mir der Zweck der Vorsehung nicht gewesen zu sein; wenigstens ist dieses so ausgemacht und zur Rettung der Vorsehung Gottes bei weitem so nothwendig nicht, als man sich vorzustellen pflegt.

Daß wir doch immer wider alle Theorie und Hypothesen uns sträuben und von Thatsachen reden, nichts als von Thatsachen hören wollen, und uns gerade da am wenigsten nach Thatsachen umsehen, wo es am meisten darauf ankommt. Ihr wollt errathen, was für Absichten die Vorsehung mit der Menschheit hat? Schmiedet keine Hypothesen; schaut nur umher auf das, was wirklich geschieht und, wenn ihr einen Ueberblick auf die Geschichte aller Zeiten werfen könnt, auf das, was von jeher geschehen ist. Dieses ist Thatsache, dieses muß zur Absicht gehört haben, muß in dem Plane der Weisheit genehmigt oder wenigstens mit aufgenommen worden sein. Die Vorsehung verfehlt ihres Endzwecks nie. Was wirklich geschieht, muß von jeher ihre Absicht gewesen sein oder dazu gehört haben. Nun findet ihr, in Absicht auf das gesammte Menschengeschlecht, keinen beständigen Fortschritt in der Ausbildung, der sich der Vollkommenheit immer näherte. Vielmehr sehen wir das Menschengeschlecht im ganzen kleine Schwingungen machen, und es that nie einige Schritte vorwärts, ohne bald nachher, mit gedoppelter Geschwindigkeit, in seinen vorigen Stand zurückzugleiten. Die mehrsten Nationen der Erde leben viele Jahrhunderte auf derselben Stufe von Cultur, in demselben dämmernden Lichte, das unsern verwöhnten Augen viel zu schwach scheint. Je zuweilen entzündet sich ein Punkt in der großen Masse, wird zum glänzenden

Gestirne und durchwandelt eine Laufbahn, die ihn nach einer bald kurzen, bald längern Periode zurückführt und wiederum an seinen Ort des Stillstandes oder nicht weit davon absetzt. Der Mensch geht weiter, aber die Menschheit schwankt beständig zwischen festgesetzten Schranken auf und nieder, behält aber im ganzen betrachtet in allen Perioden der Zeit ungefähr dieselbe Stufe der Sittlichkeit, dasselbe Maß von Religion und Irreligion, von Tugend und Laster, von Glückseligkeit und Elend; dasselbe Resultat, wenn Gleiches mit Gleichem in Berechnung gebracht wird; von allen diesen Gütern und Uebeln so viel, als zum Durchgange der einzelnen Menschen erforderlich war, damit diese hienieden erzogen werden und sich der Vollkommenheit so viel nähern mögen, als einem jeden beschieden und zugetheilt worden.

Ich komme wieder zu meiner vorigen Bemerkung. Das Judenthum rühmt sich keiner *ausschließenden* Offenbarung ewiger Wahrheiten, die zur Seligkeit unentbehrlich sind; keiner geoffenbarten Religion in dem Verstande, in welchem man dieses Wort zu nehmen gewohnt ist. Ein anderes ist geoffenbarte *Religion*, ein anderes geoffenbarte *Gesetzgebung*. Die Stimme, die sich an jenem großen Tage auf Sinai hören ließ, rief nicht: „Ich bin der Ewige, dein Gott! das nothwendige, selbständige Wesen, das allmächtig ist und allwissend, das den Menschen in einem zukünftigen Leben vergilt, nach ihrem Thun." Dieses ist allgemeine *Menschenreligion*, nicht Judenthum, und allgemeine Menschenreligion, ohne welche die Menschen weder tugendhaft sind, noch glückselig werden können, sollte hier nicht geoffenbart werden, konnte im Grunde nicht; denn wen sollte die Donnerstimme und der Posaunenklang von jenen ewigen Heilslehren überführen? Sicherlich den gedankenlosen Thiermenschen nicht, den seine eigene Betrachtung noch nicht auf das Dasein eines unsichtbaren Wesens geführt hat, das dieses Sichtbare regiert. Diesem würde die Wunderstimme keine Begriffe eingegeben, also nicht überzeugt haben. Den Sophisten noch weniger, dem so viele Zweifel und Grübeleien vor dem Gehöre sausen, daß er die Stimme des gesunden Menschenverstandes nicht mehr wahrnimmt. Dieser fordert *Vernunftgründe*, keine Wunderdinge. Und wenn der Religionslehrer alle Todten aus dem Staube erweckt, die jemals auf demselben gestanden haben, um eine *ewige Wahrheit* dadurch zu bestätigen: der Zweifler spricht: Der Lehrer hat viele Todten erweckt, aber von der ewigen Wahrheit weiß ich nicht mehr als vorhin. Ich weiß nunmehr, daß jemand außerordentliche Dinge thun und hören lassen kann, aber dergleichen Wesen kann es mehrere geben, die sich eben jetzt zu offenbaren nicht für gut finden, und wie weit ist alles dieses noch von der unendlich erhabenen Idee einer *einzigen*,

ewigen Gottheit, die dieses ganze Weltall nach ihrem unumschränkten Willen regiert und die geheimsten Gedanken der Menschen durchschaut, um ihre Handlungen, wo nicht hier, doch in jener Zukunft nach Verdienst zu belohnen? — Wer dieses nicht wußte, wer von diesen zur menschlichen Glückseligkeit unentbehrlichen Wahrheiten nicht durchdrungen und so vorbereitet zum heiligen Berge hintrat, den konnten die großen wundervollen Anstalten betäuben und niederschlagen, aber nicht eines Bessern belehren. Nein, alles dieses ward vorausgesetzt, ward vielleicht in den Vorbereitungstagen gelehrt, erörtert und durch menschliche Gründe außer Zweifel gesetzt, und nun rief die göttliche Stimme: „Ich bin der Ewige, dein Gott, der dich aus dem Lande Mizraim geführt, aus der Sklaverei befreit hat“ u. s. w. Eine Geschichtswahrheit, auf die sich die Gesetzgebung dieses Volks gründen sollte, und Gesetze sollten hier geoffenbart werden; Gebote, Verordnungen, keine ewigen Religionswahrheiten. „Ich bin der Ewige, dein Gott, der mit deinen Vätern Abraham, Isaak und Jakob einen Bund gemacht, und ihnen zugeschworen hat, aus ihrem Samen eine mir eigene Nation zu bilden. Der Zeitpunkt ist endlich gekommen, da diese Verheißung in Erfüllung gehen soll. Ich habe euch zu dem Ende aus der Sklaverei der Aegyptier erlöst, mit unerhörten Wundern und Zeichen erlöst. Ich bin euer Erretter, euer Oberhaupt und König, mache auch mit euch einen Bund, und gebe euch Gesetze, nach welchen ihr in dem Lande, das ich euch eingeben werde, leben und eine glückliche Nation sein sollt.“ Alles dieses sind Geschichtswahrheiten, die ihrer Natur nach auf historischer Evidenz beruhen, durch Autorität bewährt werden müssen und durch Wunder bekräftigt werden können.

Wunder und außerordentliche Zeichen sind nach dem Judenthume keine Beweismittel für oder wider ewige Vernunftwahrheiten. Daher sind wir in der Schrift selbst angewiesen, wenn ein Prophet Dinge lehrt oder anräth, die ausgemachten Wahrheiten zuwider sind, und wenn er seine Sendung auch durch Wunder bekräftigt, ihm nicht zu gehorchen; ja den Wunderthäter zum Tode zu verurtheilen, wenn er zur Abgötterei verleiten will. Denn Wunder können nur Zeugnisse bewähren, Autoritäten unterstützen, Glaubhaftigkeit der Zeugen und Ueberlieferer bekräftigen; aber alle Zeugnisse und Autoritäten können keine ausgemachte Vernunftwahrheit umstoßen, keine zweifelhafte über Zweifel und Bedenklichkeit hinwegsetzen.

Ob nun gleich dieses göttliche Buch, das wir durch Moses empfangen haben, eigentlich ein Gesetzbuch sein und Verordnungen, Lebensregeln und Vorschriften enthalten soll, so schließt es gleichwol, wie bekannt, einen unergründlichen Schatz von Vernunftwahrheiten

und Religionslehren mit ein, die mit den Gesetzen so innigst verbunden sind, daß sie nur eins ausmachen. Alle Gesetze beziehen oder gründen sich auf ewige Vernunftwahrheiten, oder erinnern und erwecken zum Nachdenken über dieselben, sodaß unsere Rabbinen mit Recht sagen: Die Gesetze und Lehren verhalten sich gegeneinander, wie Körper und Seele. Ich werde hiervon weiter unten ein mehreres zu sagen Gelegenheit haben und begnüge mich dieses hier blos als eine Thatsache vorauszusetzen, davon sich ein jeder überführen kann, der die Gesetze des Moses auch nur in irgendeiner Uebersetzung zu dieser Absicht in die Hand nimmt. Die Erfahrung vieler Jahrhunderte lehrt auch, daß dieses göttliche Gesetzbuch einem großen Theile des menschlichen Geschlechts Quelle des Erkenntnisses geworden, aus welcher sie neue Begriffe schöpfen oder die alten berichtigen. Je mehr ihr in demselben forscht, desto mehr erstaunt ihr über die Tiefe der Erkenntnisse, die darin verborgen liegen. Die Wahrheit bietet sich zwar in demselben in der einfachsten Bekleidung, gleichsam ohne Anspruch auf den ersten Anblick dar. Allein je näher ihr hinzudringt, je reiner, unschuldiger, liebe- und sehnsuchtsvoller der Blick ist, mit welchem ihr auf sie hinschaut, desto mehr entfaltet sie euch von ihrer göttlichen Schönheit, die sie mit leichtem Flor verhüllt, um nicht von gemeinen unheiligen Augen entweiht zu werden. Allein alle diese vortrefflichen Lehrsätze werden dem Erkenntnisse dargestellt, der Betrachtung vorgelegt, ohne dem Glauben aufgedrungen zu werden. Unter allen Vorschriften und Verordnungen des mosaischen Gesetzes, lautet kein einziges: Du sollst glauben, oder nicht glauben, sondern alle heißen: Du sollst thun, oder nicht thun! Dem Glauben wird nicht befohlen; denn der nimmt keine andern Befehle an, als die den Weg der Ueberzeugung zu ihm kommen. Alle Befehle des göttlichen Gesetzes sind an den Willen, an die Thatkraft der Menschen gerichtet. Ja, das Wort in der Grundsprache, daß man durch den Glauben zu übersetzen pflegt, heißt an den mehrsten Stellen eigentlich Vertrauen, Zuversicht, getroste Versicherung auf Zusage und Verheißung. „Abraham vertraute dem Ewigen, und es ward ihm zur Gottseligkeit gerechnet" (1 Mos. 15, 6). Die Israeliten sahen und „hatten Zutrauen zu dem Ewigen und zu Moses, seinem Diener" (2 Mos. 14, 31). Wo von ewigen Vernunftwahrheiten die Rede ist, heißt es nicht glauben, sondern erkennen und wissen. „Damit du erkennst, daß der Ewige wahrer Gott und außer ihm keiner" sei (5 Mos. 4, 39). „Erkenne also und nimm dir zu Sinne, daß der Herr allein Gott sei, oben im Himmel, so wie unten auf der Erde, und sonst niemand" (ebendaselbst). „Vernimm Israel, der Ewige, unser Gott ist ein einziges ewiges Wesen" (5 Mos. 6, 4). Nirgend wird gesagt:

Glaube Israel, so wirst du gesegnet sein; zweifle nicht, Israel, oder diese und jene Strafe wird dich verfolgen. Gebot und Verbot, Belohnung und Strafen sind nur für Handlungen, für Thun und Lassen, die in des Menschen Willkür stehen und durch Begriffe vom Guten und Bösen, also auch von Hoffnung, und Furcht gelenkt werden. Glaube und Zweifel, Beifall und Widerspruch hingegen richten sich nicht nach unserm Begehrungsvermögen, nicht nach Wunsch und Verlangen, nicht nach Fürchten und Hoffen, sondern nach unserer Erkenntniß von Wahrheit und Unwahrheit.

Daher hat auch das alte Judenthum keine symbolischen Bücher, keine Glaubensartikel. Niemand durfte Symbola beschwören, niemand ward auf Glaubensartikel beeidigt; ja, wir haben von dem, was man Glaubenseide nennt, gar keinen Begriff, und müssen sie nach dem Geiste des echten Judenthums für unstatthaft halten. Maimonides kam zuerst auf den Gedanken, die Religion seiner Väter auf eine gewisse Anzahl von Grundsätzen einzuschränken, damit die Religion, wie er zu verstehen gibt, sowie alle Wissenschaften, ihre Grundbegriffe habe, aus welchen alles übrige hergeleitet wird. Aus diesem blos zufälligen Gedanken sind die dreizehn Artikel des jüdischen Katechismus entstanden, denen wir das Morgenlied Jigdal und einige gute Schriften von Chisdai, Albo und Abarbanell zu verdanken haben. Dieses sind auch alle Folgen, die sie bisher gehabt haben. Zu Glaubensfesseln sind sie gottlob noch nicht geschmiedet worden. Chisdai bestreitet sie und schlägt Abänderungen vor; Albo schränkt ihre Anzahl ein und will nur von drei Grundartikeln wissen, die mit denen, welche Herbert von Cherbury in spätern Zeiten zum Katechismus vorgeschlagen, ziemlich übereintreffen, und noch andere, hauptsächlich Loria und seine Schüler, die neuern Kabbalisten, wollen gar keine bestimmte Anzahl von Fundamentallehren gelten lassen und sprechen: In unserer Lehre ist alles fundamental. Indessen ward dieser Streit geführt, wie alle Streitigkeiten dieser Art geführt werden sollten: mit Ernst und Eifer, aber ohne Haß und Bitterkeit; und obschon die dreizehn Artikel des Maimonides von dem größten Theile der Nation angenommen worden sind, so hat doch meines Wissens noch niemand den Albo verketzert, daß er sie hat einschränken und auf weit allgemeinere Vernunftsätze zurückführen wollen. Hierin haben wir den wichtigen Ausspruch unserer Weisen noch nicht aus der Acht gelassen: „Obgleich dieser löst, jener bindet, so lehren sie doch beide Worte des lebendigen Gottes."

Im Grunde kommt auch hier alles auf den Unterschied zwischen Glauben und Wissen, Religionslehren und Religionsgeboten, an. Alles menschliche Wissen läßt sich allerdings auf wenige Funda-

mentalbegriffe einschränken, die zum Grunde gelegt werden. Je weniger, desto fester steht das Gebäude. Aber Gesetze leiden keine Abkürzung. In ihnen ist alles fundamental, und insoweit können wir mit Grund sagen: uns sind alle Worte der Schrift, alle Gebote und Verbote Gottes fundamental. Wollt ihr gleichwol die Quintessenz daraus haben, so hört, wie jener größere Lehrer der Nation, Hillel der ältere, der vor der Zerstörung des zweiten Tempels lebte, sich dabei genommen. Ein Heide sprach: „Rabbi, lehrt mich das ganze Gesetz, indem ich auf einem Fuße stehe." Samai, an den er diese Zumuthung vorher ergehen ließ, hatte ihn mit Verachtung abgewiesen; allein der durch seine unüberwindliche Gelassenheit und Sanftmuth berühmte Hillel sprach: „Sohn, liebe deinen Nächsten wie dich selbst. Dieses ist der Text des Gesetzes; alles übrige ist Commentar. Nun gehe hin und lerne!"

Ich habe nunmehr zum Grundrisse des alten ursprünglichen Judenthums, wie ich mir solches vorstelle, die Außenlinien entworfen: Lehrbegriffe und Gesetze, Gesinnungen und Handlungen. Jene waren nicht an Worte und Schriftzeichen gebunden, die für alle Menschen und Zeiten, unter allen Revolutionen der Sprachen, Sitten, Lebensart und Verhältnisse immer dieselben bleiben, uns immer dieselben steifen Formen darbieten sollen, in welche wir unsere Begriffe nicht einzwängen können, ohne sie zu zerstümmeln. Sie wurden dem lebendigen geistigen Unterrichte anvertraut, der mit allen Veränderungen der Zeiten und Umstände gleichen Schritt halten und nach dem Bedürfnisse, nach der Fähigkeit und Fassungskraft des Lehrlings abgeändert und gemodelt werden kann. Die Veranlassung zu diesem väterlichen Unterrichte fand man in dem geschriebenen Gesetzbuche und in den Ceremonialhandlungen, die der Bekenner des Judenthums unaufhörlich zu beobachten hatte. Es war anfangs ausdrücklich verboten, über die Gesetze mehr zu schreiben, als Gott der Nation durch Moses hat verzeichnen lassen. „Was mündlich überliefert worden", sagen die Rabbinen, „ist dir nicht erlaubt, niederzuschreiben." Mit vielem Widerwillen entschlossen sich die Häupter der Synagoge in den folgenden Zeiten zu der nothwendig gewordenen Erlaubniß, über die Gesetze schreiben zu dürfen. Sie nannten diese Erlaubniß eine Zerstörung des Gesetzes und sagten mit dem Psalmisten: „Es ist eine Zeit, da man um des Ewigen willen das Gesetz zerstören muß." So sollte es aber der ursprünglichen Verfassung nach nicht sein. Das Ceremonialgesetz selbst ist eine lebendige, Geist und Herz erweckende Art von Schrift, die bedeutungsvoll ist und ohne Unterlaß zu Betrachtungen erweckt und zum mündlichen Unterricht Anlaß und

Gelegenheit gibt. Was der Schüler vom Morgen bis Abend that und thun sah, war ein Fingerzeig auf religiöse Lehren und Gesinnungen, trieb ihn an, seinem Lehrer zu folgen, ihn zu beobachten, alle seine Handlungen zu bemerken, den Unterricht zu holen, dessen er durch seine Anlagen fähig war und sich durch sein Betragen würdig gemacht hatte. Die Ausbreitung der Schriften und Bücher, die durch die Erfindung der Buchdruckerei in unsern Tagen ins unendliche vermehrt worden sind, hat den Menschen ganz umgeschaffen. Die große Umwälzung des ganzen Systems der menschlichen Erkenntnisse und Gesinnungen, die sie hervorgebracht, hat von der einen Seite zwar ersprießliche Folgen für die Ausbildung der Menschheit, dafür wir der wohlthätigen Vorsehung nicht genug danken können; indessen hat sie, wie alles Gute, das dem Menschen hienieden werden kann, so manches Uebel nebenher zur Folge, das zum Theil dem Misbrauche, zum Theil auch der nothwendigen Bedingung der Menschlichkeit zuzuschreiben ist. Wir lehren und unterrichten einander nur in Schriften, lernen die Natur und die Menschen kennen nur aus Schriften, arbeiten und erholen, erbauen und ergötzen uns durch Schreiberei. Der Prediger unterhält sich nicht mit seiner Gemeinde; er liest oder declamirt ihr eine aufgeschriebene Abhandlung vor. Der Lehrer auf dem Katheder liest seine geschriebenen Hefte ab. Alles ist todter Buchstabe, nirgends Geist der lebendigen Unterhaltung. Wir lieben und zürnen in Briefen, zanken und vertragen uns in Briefen, unser ganzer Umgang ist Briefwechsel, und wenn wir zusammenkommen, so kennen wir keine andere Unterhaltung als spielen oder vorlesen.

Daher ist es gekommen, daß der Mensch für den Menschen fast seinen Werth verloren hat. Der Umgang des Weisen wird nicht gesucht; denn wir finden seine Weisheit in Schriften. Alles, was wir thun, ist, ihn zum Schreiben aufzumuntern, wenn wir etwa glauben, daß er noch nicht genug hat drucken lassen. Das graue Alter hat seine Ehrwürdigkeit verloren; denn der unbärtige Jüngling weiß mehr aus Büchern als jenes aus der Erfahrung. Wohlverstanden oder übelverstanden, darauf kommt es nicht an, genug er weiß es, trägt es auf den Lippen und kann es dreister an den Mann bringen als der ehrliche Greis, dem vielleicht mehr die Begriffe als die Worte zu Gebote stehen. Wir begreifen nicht mehr, wie der Prophet es hat für ein so erschreckliches Uebel halten können, daß der Jüngling sich erhebe über den Greis; oder wie jener Grieche dem Staate habe den Untergang prophezeien können, weil in einer öffentlichen Versammlung sich eine muthwillige Jugend über einen Alten lustig gemacht hatte. Wir brauchen des erfahrenen Mannes nicht, wir brauchen nur seine Schriften. Mit einem Worte, wir sind litterati, Buchstabenmenschen. Vom

Buchstaben hängt unser ganzes Wesen ab, und wir können kaum begreifen, wie ein Erdensohn sich bilden und vervollkommnen kann ohne Buch.

So war es nicht in den grauen Tagen der Vorwelt. Kann man nun schon nicht sagen, es war besser, so war es doch sicherlich anders. Man schöpfte aus andern Quellen, sammelte und erhielt in andern Gefäßen, und vereinzelte das Aufbewahrte durch ganz andere Mittel. Der Mensch war dem Menschen nothwendiger; die Lehre war genauer mit dem Leben, Betrachtung inniger mit Handlung verbunden. Der Unerfahrene mußte dem Erfahrenen, der Schüler seinem Lehrer auf dem Fuße nachfolgen, seinen Umgang suchen, ihn beobachten und gleichsam ausholen, wenn er seine Wißbegierde befriedigen wollte. Um deutlicher zu zeigen, was dieser Umstand für Einfluß auf Religion und Sitten gehabt, muß ich mir abermals eine Abschweifung von meinem Wege erlauben, von der ich aber gar bald wieder einlenken werde. Meine Materie grenzt an so mannichfache andere Materien an, daß ich mich nicht immer auf demselben Gange erhalten kann, ohne in Nebenwege auszuweichen.

Mich dünkt, die Veränderung, die in den verschiedenen Zeiten der Cultur mit den Schriftzeichen vorgegangen, habe von jeher an den Revolutionen der menschlichen Erkenntnisse überhaupt und insbesondere an den mannichfaltigen Abänderungen ihrer Meinungen und Begriffe in Religionssachen sehr wichtigen Antheil und, wenn sie dieselben nicht völlig allein verursacht, doch wenigstens mit andern Nebenursachen auf eine merkliche Weise mitgewirkt. Kaum hört der Mensch auf sich mit den ersten Eindrücken der äußern Sinne zu begnügen — und welcher Mensch kann es lange dabei bewenden lassen? — kaum fühlt er den seiner Seele eingesenkten Sporn, aus diesen äußern Eindrücken sich Begriffe zu bilden: so wird er die Nothwendigkeit gewahr, sie an sinnliche Zeichen zu binden; nicht nur um sie andern mitzutheilen, sondern um sie für sich selbst festhalten und, so oft es nöthig ist, wieder beachten zu können. Die ersten Schritte zur Absonderung allgemeiner Merkmale wird er zwar ohne Zeichen thun **können** und thun **müssen**; denn noch jetzt müssen alle neue abstracte Begriffe ohne Hülfe der Zeichen gebildet und sodann erst mit einem Namen belegt werden. Das gemeinsame Merkmal muß zuvörderst durch die Kraft der Aufmerksamkeit aus dem Gewebe, in welchem es verflochten ist, herausgehoben und hervorstechend gemacht werden. Hierzu verhilft von der einen Seite die objective Gewalt des Eindrucks, den dieses Merkmal auf uns zu machen fähig ist, sowie von unserer Seite das subjective Interesse, das wir an demselben haben. Aber dieses Herausheben und Beachten des gemeinsamen Merkmals kostet der

Seele einige Anstrengung. Nicht lange, so verschwindet das Licht wieder, das die Aufmerksamkeit auf diesen Punkt des Gegenstandes gesammelt hatte, und er verliert sich in den Schatten der ganzen Masse, mit welcher er vereinigt ist. Die Seele ist nicht im Stande viel weiter zu kommen, wenn diese Anstrengung eine Zeit lang anhalten und gar zu oft wiederholt werden muß. Sie hat angefangen abzusondern; aber sie kann nicht denken. Wie ist ihr zu rathen? Die weise Vorsehung hat ihr ein Mittel sehr nahe gelegt, dessen sie sich zu allen Zeiten bedienen kann. Sie heftet das abgezogene Merkmal entweder durch eine natürliche oder willkürliche Ideenverbindung an ein sinnliches Zeichen, das, so oft sein Eindruck erneuert wird, auch zugleich dieses Merkmal rein und unvermischt wieder hervorbringt und beleuchtet. So sind, wie bekannt, die aus natürlichen und willkürlichen Zeichen zusammengesetzten Sprachen der Menschen entstanden, ohne welche sie sich nur wenig vom unvernünftigen Thiere hätten unterscheiden können, weil der Mensch ohne Hülfe der Zeichen sich kaum um einen Schritt vom Sinnlichen entfernen kann.

So wie die ersten Schritte zur vernünftigen Erkenntniß gethan werden mußten, auf ebendie Weise werden die Wissenschaften noch jetzt erweitert und mit Erfindungen bereichert, und daher ist zuweilen die Erfindung eines Wortes in den Wissenschaften von großer Wichtigkeit. Der erste, der das Wort Natur erfunden, scheint eben keine große Entdeckung gemacht zu haben. Gleichwol hatten es seine Zeitgenossen ihm zu verdanken, daß sie den Gaukler, der sie eine Erscheinung in der Luft sehen ließ, beschämen und sagen konnten, sein Spiel sei nichts Uebernatürliches, sondern eine Wirkung der Natur. Gesetzt, sie wußten noch nichts Deutliches von den Eigenschaften gebrochener Strahlen und wie durch dieselben ein Bild in der Luft hervorgebracht werden könne — und wie weit reicht denn noch jetzt unsere Erkenntniß hierin? kaum um einen Schritt weiter; denn von der Natur des Lichts selbst und von seinen innern Bestandtheilen sind wir noch wenig unterrichtet — so wußten sie doch wenigstens eine einzelne Erscheinung auf ein allgemeines Naturgesetz zurückzubringen und waren nicht genöthigt, jedem Spiele eine besondere, freiwillige Ursache zuzuschreiben. So war es auch mit der neuern Entdeckung, daß die Luft eine Schwere habe. Wissen wir schon nicht die Schwere selbst zu erklären, so sind wir doch wenigstens im Stande, die Beobachtung, daß die flüssigen Materien in luftleeren Röhren in die Höhe steigen, auf das allgemeine Gesetz der Schwere zu reduciren, das dem ersten Anscheine nach vielmehr die Flüssigkeit sinken machen sollte. Wir können begreiflich machen, wie durch das allgemeine Sinken, das wir nicht erklären können, in diesem Falle hat ein Steigen hervor-

gebracht werden müssen; und auch dieses ist ein Schritt weiter in der Erkenntniß. Es ist also nicht jedes Wort in den Wissenschaften sogleich für leeren Schall zu erklären, wenn es nicht aus frühern Elementarbegriffen hergeleitet werden kann. Genug, wenn es eine allgemeine Eigenschaft der Dinge nur in ihrem wahren Umfange bezeichnet. Der Ausdruck fuga vacui würde nicht zu tadeln gewesen sein, wenn er nicht allgemeiner gewesen wäre als die Beobachtung. Man fand, daß es Fälle gebe, wo die Natur nicht sogleich das Leere anzufüllen eile; daher die Redensart nicht als leer, sondern als falsch zu verwerfen gewesen. So bleiben die Wörter Cohäsion der Körper und allgemeine Gravitation in den Wissenschaften noch immer von großer Wichtigkeit, ob wir sie gleich noch nicht aus frühern Grundbegriffen abzuleiten wissen. Bevor der Herr von Haller das Gesetz der Reizbarkeit entdeckte, wird so mancher Beobachter die Erscheinung selbst in der organischen Natur lebendiger Geschöpfe wahrgenommen haben. Allein sie verschwand in dem ersten Augenblicke wieder und zeichnete sich nicht genug von Nebenerscheinungen aus, um die Aufmerksamkeit des Beobachters festzuhalten. So oft die Bemerkung wiederkam, war sie ihm eine einzelne Wirkung der Natur, die ihn an die Menge der Fälle nicht erinnern konnte, in welchen er dasselbe wahrgenommen hatte; sie verlor sich also gar bald wieder so wie die vorhergegangenen und ließ weiter kein merkliches Andenken in der Seele zurück. Nur Haller gelang es, diesen Umstand aus der Verbindung herauszuheben, seine Allgemeinheit gewahr zu werden, ihn mit einem Worte zu bezeichnen; und nunmehr hat er unsere Aufmerksamkeit rege gemacht und wir wissen jeden besondern Fall, in welchem wir etwas ähnliches inne werden, auf ein allgemeines Naturgesetz hinzuleiten.

Die Bezeichnung der Begriffe ist also doppelt nothwendig: einmal für uns selbst, gleichsam als ein Gefäß, worin sie verwahrt und zum Gebrauch bei der Hand bleiben mögen, und sodann um unsere Gedanken andern mittheilen zu können. Nun haben die Laute oder die hörbaren Zeichen in letzterer Rücksicht einigen Vorzug; denn wenn wir unsere Gedanken andern mittheilen wollen, so sind die Begriffe schon in der Seele gegenwärtig, und wir können nach Erfordern die Laute hervorbringen, durch welche sie bezeichnet und unsern Nebenmenschen vernehmlich werden. So aber nicht in Absicht auf uns selbst. Wollen wir die abgesonderten Begriffe zu einer andern Zeit wieder in der Seele erwecken und vermittels der Zeichen in Erinnerung bringen können, so müssen die Zeichen sich von selbst darbieten und nicht erst auf unsere Willkür warten, die sie hervorrufe, indem diese schon die Ideen voraussetzt, deren wir uns erinnern wollen. Diesen Vor-

theil verschaffen die sichtbaren Zeichen, weil sie fortdauernd sind und nicht immer wieder hervorgebracht werden müssen, um Eindruck zu machen.

Die ersten sichtbaren Zeichen, deren sich die Menschen zu Bezeichnung ihrer abgesonderten Begriffe bedient haben, werden vermuthlich die Dinge selbst gewesen sein. Wie nämlich jedes Ding in der Natur einen eigenen Charakter hat, mit welchem es sich von allen übrigen Dingen auszeichnet, so wird der sinnliche Eindruck, den dieses Ding auf uns macht, unsere Aufmerksamkeit hauptsächlich auf dieses Unterscheidungszeichen lenken, die Idee desselben rege machen und also zur Bezeichnung desselben gar füglich dienen können. So kann der Löwe ein Zeichen der Tapferkeit, der Hund ein Zeichen der Treue, der Pfau ein Zeichen der stolzen Schönheit geworden sein, und so haben die ersten Aerzte lebendige Schlangen mit sich geführt, zum Zeichen, daß sie das Schädliche unschädlich zu machen wüßten.

Mit der Zeit kann man es bequemer gefunden haben, anstatt der Dinge selbst ihre Bildnisse in Körpern oder auf Flächen zu nehmen, endlich der Kürze halber sich der Umrisse zu bedienen, sodann einen Theil des Umrisses statt des Ganzen gelten zu lassen, und endlich aus heterogenen Theilen ein unförmliches, aber bedeutungsvolles Ganzes zusammenzusetzen; und diese Bezeichnungsart ist die Hieroglyphik.

Alles dieses hat, wie man sieht, sich ganz natürlich so entwickeln können; aber von der Hieroglyphik bis zu unserer alphabetischen Schrift — dieser Uebergang scheint einen Sprung, und der Sprung mehr als gemeine Menschenkräfte zu erfordern.

Daß zwar, wie einige glauben, unsere alphabetische Schrift blos Zeichen der Laute und nicht anders als vermittels der Laute auf Sachen und Begriffe anzuwenden sein sollte, ist völlig ohne Grund. Uns, die wir von den hörbaren Zeichen lebhaftere Vorstellungen haben, bringt allerdings die Schrift auf die vernehmlichen Worte zuerst. Uns also geht der Weg von Schrift auf Sache über und durch die Sprache; aber deswegen ist es nicht nothwendig also. Dem Taubgeborenen ist die Schrift unmittelbar Bezeichnung der Sachen, und wenn er sein Gehör erlangt, werden ihn in den ersten Zeiten sicherlich die Schriftzeichen zuerst auf die unmittelbar mit ihnen verbundenen Dinge und sodann erst vermittels derselben auf die Laute bringen, die ihnen entsprechen. Die Schwierigkeit, die ich mir beim Uebergange auf unsere Schrift vorstelle, ist eigentlich diese, daß man ohne Vorbereitung und Anlaß hat den überdachten Vorsatz fassen müssen, durch eine geringe Anzahl von Elementarzeichen und ihre möglichen Versetzungen eine Menge von Begriffen zu bezeichnen, die weder zu übersehen, noch dem ersten

Anscheine nach in Klassen zu bringen und dadurch zu umfassend scheinen mußten.

Indessen ist auch hier der Gang des Verstandes nicht ganz ohne Leitung gewesen. Da man sehr oft Gelegenheit gehabt, Schrift in Rede und Rede in Schrift zu verwandeln und also die hörbaren Zeichen mit den sichtbaren zu vergleichen, so kann man gar bald bemerkt haben, daß sowol in der Redesprache dieselben Laute, als in verschiedenen hieroglyphischen Bildern dieselben Theile öfters wiederkommen, aber immer in anderer Verbindung, wodurch sie ihre Bedeutung vervielfältigen. Endlich wird man gewahr worden sein, daß die Laute, die der Mensch hervorbringen und vernehmlich machen kann, so unendlich an der Zahl nicht sind, als die Dinge, welche durch sie bezeichnet werden, daß man den ganzen Umfang aller vernehmlichen Laute gar bald umfassen und in Klassen abtheilen könne. Und sonach kann man diese Eintheilung anfangs unvollständig versucht, mit der Zeit ergänzt und immer verbessert und jeder Klasse ein ihr entsprechendes Schriftzeichen aus der Hieroglyphik zugeeignet haben. Es bleibt zwar auch so noch eine der herrlichsten Entdeckungen des menschlichen Geistes; allein man sieht doch wenigstens, wie die Menschen haben allmählich, ohne Flug der Erfindungskraft, darauf geführt werden können, sich das Unermeßliche als meßbar zu denken, gleichsam den gestirnten Himmel in Figuren abzutheilen und so jedem Sterne seinen Ort anzuweisen, ohne die Anzahl der Sterne zu wissen. Ich glaube, bei den hörbaren Zeichen war die Spur leichter zu entdecken, der man nur nachgehen durfte, um die Figuren wahrzunehmen, in welche sich das unermeßliche Heer der menschlichen Begriffe bringen ließe; und sodann war es so schwer nicht mehr, die Anwendung davon auf die Schrift zu machen und auch diese zu schichten und in Klassen abzutheilen. Mich dünkt daher, ein Volk von Taubgeborenen würde mehr Erfindungskraft anzustrengen haben, von der Hieroglyphik auf die alphabetische Schrift zu kommen; weil sich's bei den Schriftzeichen nicht so leicht einsehen läßt, daß sie einen faßlichen Umfang haben und in Klassen zu bringen seien.

Ich bediene mich des Wortes K l a s s e n, so oft von den Elementen der lautbaren Sprachen die Rede ist; denn noch jetzt in unsern lebendigen ausgebildeten Sprachen ist die Schrift bei weitem so mannichfaltig nicht als die Rede, und wird dasselbe Schriftzeichen in verschiedener Verbindung und Stellung verschiedentlich gelesen und ausgesprochen. Gleichwol ist es offenbar, daß wir durch den häufigen Gebrauch der Schrift unsere Redesprache eintöniger und nach Anleitung und Bedürfniß der Schrift elementarischer gemacht haben. Daher die Nationen, die der Schrift nicht kundig sind, eine weit größere Mannichfaltigkeit in ihrer Redesprache

haben, und viele Laute in derselben so unbestimmt sind, daß wir sie durch unsere Schriftzeichen nur sehr unvollkommen anzudeuten im Stande sind. Man wird also anfangs die Sachen haben im ganzen nehmen und eine Menge ähnlicher Laute durch ein und ebendasselbe Schriftzeichen bezeichnen müssen. Mit der Zeit aber werden feinere Unterschiede wahrgenommen und zu ihrer Bezeichnung mehrere Buchstaben angenommen worden sein. Daß aber unser Alphabet aus einer Art von hieroglyphischer Schrift entlehnt worden, ist noch jetzt an den mehrsten Zügen und Namen des hebräischen Alphabets zu erkennen, und aus diesen sind, wie aus der Geschichte offenbar ist, alle übrigen uns bekannten Schriftarten entstanden. Ein Phönizier war es, der die Griechen in der Kunst zu schreiben unterrichtete.

Alle diese verschiedenen Modificationen der Schrift und Bezeichnungsarten müssen auch auf den Fortgang und Verbesserung der Begriffe, Meinungen und Kenntnisse verschiedentlich gewirkt haben. Von der einen Seite zu ihrem Vortheile. Die Beobachtungen, Versuche und Betrachtungen in astronomischen, ökonomischen, moralischen und religiösen Dingen wurden vervielfältigt, ausgebreitet, erleichtert und den Nachkommen aufbehalten. Sie sind die Zellen, in welche die Bienen ihren Honig sammeln und zum Genusse für sich und andere aufbewahren. Allein, wie es in menschlichen Dingen allezeit geht, was die Weisheit hier baut, sucht die Thorheit dort schon wieder einzureißen, und mehrentheils bedient sie sich derselben Mittel und Werkzeuge. Misverstand von der einen und Misbrauch von der andern Seite verwandelten das, was Verbesserung des menschlichen Zustandes sein sollte, in Verderben und Verschlimmerung. Was Einfalt und Unwissenheit war, ward nunmehr Verführung und Irrthum. Von der einen Seite Misverstand; der große Haufen war von den Begriffen, die mit diesen sinnlichen Zeichen verbunden sein sollten, gar nicht oder nur halb unterrichtet. Sie sahen die Zeichen nicht als bloße Zeichen an, sondern hielten sie für die Dinge selbst. Solange man sich noch der Dinge selbst oder ihrer Bildnisse und Umrisse statt der Zeichen bediente, war dieser Irrthum leicht möglich. Die Dinge hatten außer ihrer Bedeutung auch ihre eigene Realität. Die Münze war zugleich Waare, die ihren eigenen Gebrauch und Nutzen hat; daher der Unwissende desto leichter ihren Werth als Münze verkennen und unrichtig angeben konnte. Die hieroglyphische Schrift konnte zwar zum Theil diesen Irrthum benehmen, oder begünstigte ihn wenigstens so sehr nicht als die Umrisse; denn diese waren aus heterogenen und übel passenden Theilen zusammengesetzt, unförmliche und widersinnige Gestalten, die kein eigenes Dasein in der Natur haben und also, wie man denken sollte, nicht für Schrift genommen

werden konnten. Allein dieses Räthselhafte und Fremde in der Zusammensetzung selbst gab dem Aberglauben Stoff zu mancherlei Erdichtung und Fabel. Heuchelei und muthwilliger Misbrauch waren von der andern Seite geschäftig und gaben ihm Märchen an die Hand, die er zu erfinden nicht sinnreich genug war. Wer einmal Gewicht und Ansehen sich erworben, möchte solches, wo nicht vermehren, doch wenigstens gern erhalten. Wer einmal auf eine Frage eine befriedigende Antwort gegeben, möchte solche gern niemals schuldig bleiben. Da ist keine Fratze so ungereimt, keine Posse so possenhaft, zu der man nicht seine Zuflucht nimmt, keine Fabel so vernunftlos, die man der Einfalt nicht einzubilden sucht, um nur auf jedes Warum? alsofort mit einem Darum zur Hand sein zu können. Unaussprechlich bitter wird das Wort Ich weiß nicht, wenn man sich erst als ein Vielwissender oder gar Alleswissender angekündigt hat, insbesondere wenn Stand und Amt und Würde von uns zu fordern scheinen, daß wir wissen sollen. Ach wie manchem mag das Herz schlagen, wenn er jetzt auf dem Punkte ist, Gewicht und Ansehen zu verlieren, oder an der Wahrheit zum Verräther zu werden! Und wie wenige besitzen die Klugheit des Sokrates, selbst in den Fällen, wo man etwas mehr weiß als sein Nächster, immer noch die erste Antwort sein zu lassen: Ich weiß nichts, damit man sich selbst Verlegenheit erspare und auf den Fall, da ein solches Bekenntniß nöthig sein würde, die Selbstdemüthigung zum voraus leichter gemacht habe.

Indessen sieht man, wie hieraus hat Thierdienst und Bilderdienst, Götzen- und Menschendienst, Fabeln und Märchen entstehen können; und wenn ich dieses schon nicht für die einzige Quelle der Mythologie ausgebe, so glaube ich doch, daß es zur Entstehung und Fortpflanzung aller dieser Albernheiten sehr viel hat beitragen können. Insbesondere läßt sich hieraus eine Bemerkung erklären, die Herr Pr. Meiners irgendwo in seinen Schriften gemacht hat. Er will durchgehends bemerkt haben, daß bei den ursprünglichen Nationen, solchen nämlich, die sich selbst gebildet und ihre Cultur keiner andern Nation zu verdanken haben, mehr Thierdienst als Menschendienst im Schwange gewesen, ja leblose Dinge weit eher als Menschen göttlich verehrt und angebetet worden seien. Ich setze die Richtigkeit der Bemerkung voraus und lasse den philosophischen Geschichtsforscher dafür die Gewähr leisten. Ich will versuchen, sie zu erklären.

Wenn die Menschen die Dinge selbst oder ihre Bildnisse und Umrisse Zeichen der Begriffe sein lassen, so können sie zu Bezeichnung moralischer Eigenschaften keine Dinge bequemer und bedeutender finden als die Thiere. Die Ursachen sind ebendieselben, die mein Freund Lessing in seiner Abhandlung von der Fabel

angibt, warum Aesop die Thiere zu seinen handelnden Wesen in der Apologue gewählt hat. Jedes Thier hat seinen bestimmten, auszeichnenden Charakter und kündigt sich dem ersten Anblicke gleich von dieser Seite an, indem die ganze Bildung desselben mehrentheils auf dieses eigenthümliche Unterscheidungszeichen hinweist. Dieses Thier ist behende, jenes scharfsichtig; dieses stark, jenes gelassen; dieses treu und den Menschen ergeben, jenes falsch oder liebt die Freiheit u. s. w. Ja die leblosen Dinge selbst haben in ihrem Aeußern mehr Bestimmtheit als der Mensch dem Menschen. Dieser sagt dem ersten Anblicke nach nichts, oder vielmehr alles. Er besitzt diese Eigenschaften alle, schließt keine derselben wenigstens völlig aus, und das mehr oder weniger davon zeigt er nicht sogleich an der Oberfläche. Sein unterscheidender Charakter fällt also nicht in die Augen und er ist zu Bezeichnung moralischer Begriffe und Eigenschaften das unbequemste Ding in der Natur.

Noch jetzt können in den bildenden Künsten die Personen der Götter und Helden nicht besser angedeutet werden als vermittels der thierischen oder leblosen Bilder, die man ihnen zugesellt. Ist schon eine Minerva von einer Juno der Bildung nach unterschieden, so zeichnen sie sich gleichwol durch die thierischen Merkmale, die ihnen zugegeben werden, weit besser aus. Auch der Dichter, wenn er von sittlichen Eigenschaften in Metaphern und Allegorien reden will, nimmt mehrentheils seine Zuflucht zu den Thieren. Löwe, Tiger, Adler, Stier, Fuchs, Hund, Bär, Wurm, Taube, alles dieses spricht, und die Bedeutung springt in die Augen. Daher wird man zuerst auch die Eigenschaften des Anbetungswürdigsten durch dergleichen Zeichen anzudeuten und sinnlich zu machen gesucht haben. In der Nothwendigkeit, diese abgezogensten Begriffe an sinnliche Dinge zu heften, und an solche sinnliche Dinge, die am wenigsten vieldeutig sind, wird man thierische Bilder haben wählen, oder aus ihnen welche zusammensetzen müssen. Und wir haben gesehen, wie ein so unschuldiges Ding, eine bloße Schriftart, in den Händen der Menschen gar bald ausarten und in Abgötterei übergehen kann. Natürlich also wird alle ursprüngliche Abgötterei mehr Thierdienst als Menschendienst sein. Menschen konnten zur Bezeichnung göttlicher Eigenschaften gar nicht gebraucht werden, und die Vergötterung derselben mußte von einer ganz andern Seite kommen. Es mußten etwa Helden und Eroberer, oder Weise, Gesetzgeber und Propheten aus einer glücklichern und früher gebildeten Weltgegend herübergekommen sein und sich durch außerordentliche Talente so hervorgethan, so erhaben gezeigt haben, daß man sie als Boten der Gottheit oder als die Gottheit selbst verehrte. Daß dieses aber weit füglicher bei Nationen eintreffen kann, die ihre Cultur nicht sich selbst, sondern andern zu verdanken

haben, läßt sich leicht begreifen, weil, wie das gemeine Sprichwort lautet, ein Prophet in seiner Heimat selten zu außerordentlichem Ansehen gelangt.

Und sonach wäre die Bemerkung des Herrn Meiners eine Art von Bestätigung für meine Hypothese, daß das Bedürfniß der Schriftzeichen die erste Veranlassung zur Abgötterei gewesen.

Bei Beurtheilung der Religionsbegriffe einer sonst noch unbekannten Nation muß man sich aus ebender Ursache hüten, nicht alles mit eigenen heimischen Augen zu sehen, um nicht Götzendienst zu nennen, was im Grunde vielleicht nur Schrift ist. Man stelle sich vor, ein zweiter Omhya, der von dem Geheimniß der Schreibekunst nichts wüßte, würde plötzlich, ohne sich nach und nach an unsere Ideen zu gewöhnen, aus seinem Welttheile in irgendeinen der bilderfreiesten Tempel von Europa — um das Beispiel auffallender zu machen — in den Tempel der Providenz versetzt. Er fände alles leer von Bildern und Verzierung; nur dort auf der weißen Wand einige schwarze Züge, die vielleicht das Ungefähr dahin gestrichen. Doch nein, die ganze Gemeinde schaut auf diese Züge mit Ehrfurcht, faltet die Hände zu ihnen, richtet zu ihnen die Anbetung. Nun führt ihn ebenso schnell und ebenso plötzlich nach Otahaiti zurück und laßt ihn seinen neugierigen Landsleuten von den Religionsbegriffen des D. Philantropins Bericht abstatten: werden sie den abgeschmackten Aberglauben ihrer Mitmenschen nicht zugleich belachen und bedauern, die so tief gesunken sind, schwarzen Zügen auf weißem Grunde göttliche Ehre zu erzeigen? Aehnliche Fehler mögen unsere Reisenden sehr oft begehen, wenn sie uns von der Religion entfernter Völker Nachricht ertheilen. Sie müssen sich die Gedanken und Meinungen einer Nation sehr genau bekannt machen, bevor sie mit Zuverlässigkeit sagen können, ob die Bilder bei ihr noch den Geist der Schrift haben, oder schon in Abgötterei ausgeartet sind. Die Eroberer Jerusalems fanden bei Plünderung des Tempels die Cherubim auf der Lade des Bundes und hielten sie für die Götzenbilder der Juden. Sie sahen alles mit barbarischen Augen und aus ihrem Gesichtspunkte. Ein Bild der göttlichen Vorsehung und obwaltenden Gnade nahmen sie, ihrer Sitte nach, für Bild der Gottheit, für Gottheit selber und freuten sich ihrer Entdeckung. So lachen die Leser noch jetzt über die indianischen Weltweisen, die dieses Weltall von Elefanten tragen lassen, die Elefanten auf eine große Schildkröte stellen, diese von einem ungeheuern Bären halten, und den Bären auf einer unermeßlichen Schlange ruhen lassen. Die guten Leute haben wol an die Frage nicht gedacht: Worauf ruht denn die unermeßliche Schlange?

Nun lest in der Schasta der Gentoos selbst die Stelle, in

welcher ein Sinnbild dieser Art beschrieben wird, das wahrscheinlicherweise zu dieser Sage Gelegenheit gegeben hat. Ich entlehne sie aus dem zweiten Theile der „Nachrichten von Bengalen und dem Kaiserthume Indostan" von J. Z. Hollwell, der sich in den heiligen Büchern der Gentoos hat unterrichten lassen und im Stande war, mit den Augen eines eingeborenen Brahmanen zu sehen. So lauten die Worte im achten Abschnitte:

„Modu und Kytu (zwei Ungeheuer, Zwietracht und Aufruhr) waren überwunden, und nun trat der Ewige aus der Unsichtbarkeit hervor, und Glorie umgab ihn von allen Seiten.

„Der Ewige sprach: Du, Birma (Schöpfungskraft), erschaffe und bilde alle Dinge der neuen Schöpfung mit dem Geiste, den ich dir einhauche. — Und du, Bistnu (Erhaltungskraft), beschütze und erhalte die erschaffenen Dinge und Formen nach meiner Vorschrift. — Und du, Sie (Zerstörung, Umbildung), verwandle die Dinge der neuen Schöpfung und bilde sie um mit der Kraft, die ich dir verleihen werde.

„Birma, Bistnu und Sie vernahmen die Worte des Ewigen, bückten sich und bezeigten Gehorsam.

„Alsofort schwamm Birma auf die Oberfläche des Johala (Meerestiefe), und die Kinder Modu und Kytu flohen und verschwanden, als er erschien.

„Als durch den Geist des Birma die Bewegungen der Tiefen sich legten, verwandelte sich Bistnu in einen mächtigen Bären (Zeichen der Stärke bei den Gentoos, weil er im Verhältniß seiner Größe das stärkste Thier ist), stieg hinab in die Tiefen des Johala und zog mit seinen Hauern Murto (die Erde) ans Licht.

„Sodann entsprangen aus ihm freiwillig eine mächtige Schildkröte (Zeichen der Beständigkeit bei den Gentoos) und eine mächtige Schlange (derselben Zeichen der Weisheit). Und Bistnu richtete die Erde auf dem Rücken der Schildkröte auf, und setzte Murto auf das Haupt der Schlange u. s. w."

Alles dieses findet man bei ihnen auch in Bildern vorgestellt, und man sieht, wie leicht solche Sinnbilder und Bilderschrift zu Irrthümern verleiten können.

Die Geschichte der Menschheit hat wirklich, wie bekannt, einen Zeitraum von vielen Jahrhunderten zurückgelegt, in welchen ein wirklicher Götzendienst fast auf dem ganzen Erdboden zur herrschenden Religion geworden. Die Bilder hatten ihren Werth als Zeichen verloren. Der Geist der Wahrheit, der in ihnen aufbewahrt werden sollte, war verduftet, und das schale Vehiculum, das zurückblieb, in verderblichen Gift verwandelt. Die Begriffe von der Gottheit, die in den Volksreligionen sich noch erhielten, waren von Aberglauben so entstellt, von Heuchelei und Pfaffenlist so verderbt,

daß man mit Grund zweifeln konnte, ob nicht Ohngötterei der menschlichen Glückseligkeit weniger schädlich, ob sozusagen die Gottlosigkeit selbst nicht weniger gottlos sei als eine solche Religion. Menschen, Thiere, Pflanzen, die scheußlichsten und verächtlichsten Dinge in der Natur wurden angebetet und als Gottheiten verehrt oder vielmehr als Gottheiten gefürchtet. Denn von der Gottheit hatten die öffentlichen Volksreligionen der damaligen Zeiten keinen andern Begriff als von einem furchtbaren Wesen, das uns Erdbewohnern an Macht überlegen, leicht zum Zorne zu reizen und schwer zu versöhnen ist. Zur Schmach des menschlichen Verstandes und Herzens wußte der Aberglaube die unverträglichsten Begriffe miteinander zu verbinden, Menschenopfer und Thierdienst nebeneinander gelten zu lassen. In den prächtigsten, nach allen Regeln der Kunst erbauten und ausgezierten Tempeln sah man, wie Plutarch sich ausdrückt zur Schande der Vernunft, sich nach der Gottheit um, die hier angebetet würde, und fand auf dem Altare eine scheußliche Meerkatze, und diesem Unthiere wurden blühende Jünglinge und Mädchen geschlachtet. So tief hatte die Abgötterei die menschliche Natur erniedrigt! Man schlachtete Menschen, wie der Prophet in einer emphatischen Antithese sich ausdrückt, man schlachtete Menschen, um sie dem angebeteten Vieh zu opfern.

Hier und da wagten es zuweilen die Philosophen, sich dem allgemeinen Verderbnisse zu widersetzen und öffentlich oder durch geheime Anstalten die Begriffe zu reinigen und aufzuklären. Sie versuchten es, den Bildern ihre alte Bedeutung wiederzugeben, oder auch neue unterzulegen und dadurch dem todten Leichnam gleichsam seinen Geist wieder einzuhauchen. Aber vergeblich; auf die Religion des Volks hatten ihre vernünftigen Erklärungen keinen Einfluß. So gierig der ungebildete Mensch nach Erklärung zu sein scheint, so unzufrieden ist er, wenn sie ihm in ihrer wahren Einfalt gegeben wird. Was ihm verständlich ist, wird ihm gar bald zum Ueberdrusse und verächtlich, und er geht immer nach neuen, geheimnißvollen, unerklärbaren Dingen aus, die er mit verdoppeltem Wohlgefallen beherzigt. Seine Wißbegier will immer gespannt, niemals befriedigt sein. Der öffentliche Vortrag fand also bei den größten Haufen kein Gehör, oder vielmehr von seiten des Aberglaubens und der Heuchelei den hartnäckigsten Widerstand, und empfing seinen gewöhnlichen Lohn, Verachtung oder Haß und Verfolgung. Die geheimen Anstalten und Vorkehrungen, in welchen die Rechte der Wahrheit einigermaßen aufrecht erhalten werden sollten, gingen zum Theil selbst den Weg der Corruption und wurden zu Pflanzschulen des Aberglaubens, aller Laster und aller Abscheulichkeiten. Eine gewisse Schule der Weltweisen faßte den kühnen

Gedanken, die abgesonderten Begriffe der Menschen von allem Bildlichen und Bildähnlichen zu entfernen und an solche Schriftzeichen zu binden, die ihrer Natur nach für nichts anderes genommen werden können: an Zahlen. Da die Zahlen an und für sich selbst nichts vorstellen, mit keinem sinnlichen Eindrucke in natürlicher Verbindung stehen, so sollte man glauben, sie wären keiner Misdeutung fähig, man müßte sie für willkürliche Schriftzeichen der Begriffe nehmen oder als unverständlich dahingestellt sein lassen. Hier, sollte man meinen, kann der roheste Verstand nicht Zeichen mit Sachen verwechseln, und aller Misbrauch wäre durch diesen feinen Kunstgriff verhütet. Wem die Zahlen nicht verständlich sind, dem sind sie leere Figuren. Wen sie nicht aufklären, den können sie wenigstens nicht verführen.

So konnte sich der große Stifter dieser Schule bereden. Allein gar bald ging in dieser Schule selbst der Unverstand seinen alten Gang. Unzufrieden mit dem, was man so verständlich, so begreiflich fand, suchte man in den Zahlen selbst eine geheime Kraft, in den Zeichen abermals eine unerklärbare Realität, wodurch abermals ihr Werth als Zeichen verloren ging. Man glaubte oder machte wenigstens andere glauben, daß in diesen Zahlen alle Geheimnisse der Natur und der Gottheit verborgen lägen, schrieb ihnen wunderthätige Kraft zu und wollte durch und vermittels derselben nicht nur die Neu- und Wißbegierde der Menschen, sondern ihre ganze Eitelkeit, ihr Streben nach hohen unerreichbaren Dingen, ihren Vorwitz und ihre Habsucht, ihren Geiz und ihren Wahnsinn befriedigen. Mit einem Worte, die Thorheit hatte abermals die Anschläge der Weisheit vereitelt und das wieder vernichtet oder gar zu ihrem Gebrauche verwendet, was diese zu besserm Endzwecke angeschafft hatte.

Und nun bin ich im Stande, meine Vermuthung von der Bestimmung des Ceremonialgesetzes im Judenthume deutlicher zu machen. Die Stammväter unserer Nation, Abraham, Isaak und Jakob, sind dem Ewigen treu geblieben und haben lautere, von aller Abgötterei entfernte Religionsbegriffe bei ihren Familien und Nachkommen zu erhalten gesucht. Und nun waren diese ihre Nachkommen von der Vorsehung ausersehen, eine priesterliche Nation zu sein, das ist, eine Nation, die durch ihre Einrichtung und Verfassung, durch ihre Gesetze, Handlungen, Schicksale und Veränderungen immer auf gesunde unverfälschte Begriffe von Gott und seinen Eigenschaften hinweise, solche unter den Nationen gleichsam durch ihr bloßes Dasein unaufhörlich lehre, rufe, predige und zu erhalten suche. Sie lebten unter Barbaren und Götzendienern im äußersten Druck, und das Elend hatte sie beinahe gegen die Wahrheit so fühllos gemacht als ihre Unterdrücker der Uebermuth.

Gott befreite sie aus diesem sklavischen Zustande durch außerordentliche Wunderthaten, ward der Erretter, Anführer, König, Gesetzgeber und Gesetzverweser dieser von ihm gebildeten Nation und legte ihre ganze Verfassung so an, wie es die weisen Absichten seiner Vorsehung erforderten. Schwach und kurzsichtig ist des Menschen Auge! Wer kann sagen, ich bin in das Heiligthum Gottes gekommen, habe seinen Plan ganz übersehen, weiß seiner Absichten Maß und Ziel und Grenze zu bestimmen? Aber erlaubt ist dem bescheidenen Forscher, zu muthmaßen, aus dem Erfolge zu schließen, wenn er nur beständig eingedenk ist, daß er nichts als vermuthen kann.

Wir haben gesehen, was für Schwierigkeiten es hat, die abgesonderten Begriffe der Religion unter den Menschen durch fortdauernde Zeichen zu erhalten. Bilder und Bilderschrift führen zu Aberglauben und Götzendienst, und unsere alphabetische Schreiberei macht den Menschen zu speculativ. Sie legt die symbolische Erkenntniß der Dinge und ihrer Verhältnisse gar zu offen auf der Oberfläche aus, überhebt uns der Mühe des Eindringens und Forschens und macht zwischen Lehre und Leben eine gar zu weite Trennung. Diesen Mängeln abzuhelfen, gab der Gesetzgeber dieser Nation das Ceremonialgesetz. Mit dem alltäglichen Thun und Lassen der Menschen sollten religiöse und sittliche Erkenntnisse verbunden sein. Das Gesetz trieb sie zwar nicht zum Nachdenken an, schrieb ihnen blos Handlungen, blos Thun und Lassen vor. Die große Maxime dieser Verfassung scheint gewesen zu sein: Die Menschen müssen zu Handlungen getrieben und zum Nachdenken nur veranlaßt werden. Daher jede dieser vorgeschriebenen Handlungen, jeder Gebrauch, jede Ceremonie ihre Bedeutung, ihren gediegenen Sinn hatte, mit der speculativen Erkenntniß der Religion und der Sittenlehre in genauer Verbindung stand und dem Wahrheitsforscher eine Veranlassung war, über jene geheiligten Dinge selbst nachzudenken oder von weisen Männern Unterricht einzuholen. Die zur Glückseligkeit der Nation sowol als der einzelnen Glieder derselben nützlichen Wahrheiten sollten von allem Bildlichen äußerst entfernt sein; denn dieses war Hauptzweck und Grundgesetz der Verfassung. An Handlungen und Verrichtungen sollten sie gebunden sein und diese ihnen statt der Zeichen dienen, ohne welche sie sich nicht erhalten lassen. Die Handlungen der Menschen sind vorübergehend, haben nichts Bleibendes, nichts Fortdauerndes, das so wie die Bilderschrift durch Misbrauch oder Misverstand zur Abgötterei führen kann. Sie haben aber auch den Vorzug vor Buchstabenzeichen, daß sie den Menschen nicht isoliren, nicht zum einsamen, über Schriften und Büchern brütenden Geschöpfe machen. Sie treiben vielmehr zum Umgange, zur Nach-

ahmung und zum mündlichen, lebendigen Unterricht. Daher waren der geschriebenen Gesetze nur wenig, und auch diese ohne mündlichen Unterricht und Ueberlieferung nicht ganz verständlich, und es war verboten, über dieselben mehr zu schreiben. Die ungeschriebenen Gesetze aber, die mündliche Ueberlieferung, der lebendige Unterricht von Mensch zu Mensch, vom Mund ins Herz sollte erklären, erweitern, einschränken und näher bestimmen, was in dem geschriebenen Gesetze, aus weisen Absichten und mit weiser Mäßigung, unbestimmt geblieben ist. In allem, was der Jüngling thun sah, in allen öffentlichen sowol als Privatverhandlungen, an allen Thoren und an allen Thürpfosten, wohin er die Augen oder die Ohren wendete, fand er Veranlassung zum Forschen und Nachdenken, Veranlassung, einem ältern und weisern Manne auf allen seinen Tritten zu folgen, seine kleinsten Handlungen und Verrichtungen mit kindlicher Sorgfalt zu beobachten, mit kindlicher Gelehrigkeit nachzuahmen, nach dem Geiste und der Absicht dieser Verrichtungen zu forschen und den Unterricht einzuholen, dessen sein Meister ihn fähig und empfänglich hielt. So war Lehre und Leben, Weisheit und Thätigkeit, Speculation und Umgang auf das innigste verbunden, oder so sollte es vielmehr der ersten Einrichtung und Absicht des Gesetzgebers nach sein; aber unerforschlich sind die Wege Gottes! auch hier ging es, nach einer kurzen Periode, den Weg des Verderbnisses. Nicht lange, so war auch dieser glänzende Cirkel durchlaufen, und die Sachen kamen wieder nicht weit von der Tiefe zurück, von welcher sie ausgegangen waren, wie leider seit vielen Jahrhunderten am Tage liegt.

Schon in den ersten Tagen der so wundervollen Gesetzgebung fiel die Nation in den sündlichen Wahn der Aegyptier zurück und verlangte ein Thierbild — ihrem Vorgeben nach, wie es scheint, nicht eigentlich als eine Gottheit zum Anbeten; hierin würde der Hohepriester und Bruder des Gesetzgebers nicht gewillfahrt haben, und wenn sein Leben noch so sehr in Gefahr gewesen wäre —; sie sprachen blos von einem göttlichen Wesen, das sie anführen und die Stelle Moses' vertreten sollte, von dem sie glaubten, daß er seinen Posten verlassen hätte. Aaron vermochte dem Andringen des Volks nicht länger zu widerstehen, goß ihnen ein Kalb, und um sie bei dem Vorsatze festzuhalten, dieses Bild nicht, sondern den Ewigen allein göttlich zu verehren, rief er: Morgen sei dem Ewigen zu Ehren ein Fest! Aber am Festtage, beim Tanz und Schmause, ließ der Pöbel ganz andere Worte hören: Dieses sind deine Götter, Israel, die dich aus Aegypten geführt haben! Nun war das Fundamentalgesetz übertreten, das Band der Nation aufgelöst. Vernünftige Vorstellungen fruchten selten bei einem aufgewiegelten Pöbel, wenn die Unordnung erst eingerissen,

und man weiß, zu welchen harten Maßregeln der göttliche Gesetzgeber sich hat entschließen müssen, das aufrührerische Gesindel wieder zum Gehorsam zu bringen. Es verdient indessen angemerkt und bewundert zu werden, was die Vorsehung Gottes aus diesem unglücklichen Vorfalle selbst für Vortheil zu ziehen, zu welcher erhabenen und ganz ihrer würdigen Absicht sie ihn anzuwenden gewußt hat.

Ich habe bereits oben angeführt, daß das Heidenthum von der Macht der Gottheit noch erträglichere Begriffe gehabt als von ihrer Güte. Der gemeine Mann hält Güte und Leichtversöhnlichkeit für Schwachheit. Er beneidet jeden um den mindesten Vorzug an Macht, Reichthum, Schönheit, Ehre u. s. w., nur nicht um den Vorzug an Gütigkeit. Und wie kann er auch dieses, da es doch größtentheils nur von ihm selbst abhängt, den Grad von Sanftmuth zu erlangen, den er beneidenswerth findet? Es gehört Nachsinnen dazu, wenn wir begreifen sollen, daß Haß und Rachsucht, Neid und Grausamkeit im Grunde nichts anderes als Schwachheit, lediglich Wirkungen der Furcht sind. Furcht, mit zufälliger unsicherer Ueberlegenheit verbunden, ist die Mutter aller dieser barbarischen Gesinnungen. Nur die Furcht macht grausam und unversöhnlich. Wer sich seiner Ueberlegenheit mit Sicherheit bewußt ist, findet weit größere Glückseligkeit in Nachsicht und Verzeihung.

Hat man erst dieses einsehen gelernt, so kann man nicht länger Anstand nehmen, Liebe für einen wenigstens ebenso erhabenen Vorzug zu halten als Macht und dem allerhöchsten Wesen, dem man Allmacht zuschreibt, auch Allgütigkeit zuzutrauen, den Gott der Stärke auch für den Gott der Liebe zu erkennen. Aber wie weit war das Heidenthum von dieser Verfeinerung entfernt! Ihr findet in ihrer ganzen Götterlehre, in allen Gedichten und andern Ueberbleibseln der frühern Zeit keine Spur, daß sie irgendeiner ihrer Gottheiten auch Liebe und Barmherzigkeit gegen die Menschenkinder zugeschrieben hätten. „Sowol das Volk", sagt Meiners („Geschichte der Wissenschaften in Griechenland und Rom", II, 77) von dem weisesten Staate der Griechen, „sowol das Volk als der größte Theil seiner tapfersten Heerführer und weisesten Staatsmänner hielten die Götter, die sie anbeteten, zwar für Wesen, die mächtiger als Menschen wären, die aber mit ihnen allerlei Bedürfnisse, Leidenschaften, Schwachheiten und sogar Laster hätten. ... Alle Götter schienen den Atheniensern sowie den übrigen Griechen so bösartig, daß sie sich einbildeten, ein außerordentliches oder lange dauerndes Glück ziehe den Zorn und die Misgunst der Götter auf sich und werde durch ihre Veranstaltungen über den Haufen geworfen. Sie dachten sich ferner eben diese Götter so reizbar, daß sie alle Unglücksfälle für göttliche Strafen ansahen, die ihnen nicht

um allgemeiner Sittenverderbniß oder einzelner großer Verbrechen willen, sondern wegen unbedeutender, meistens unwillkürlicher Nachlässigkeiten bei gewissen Gebräuchen und Feierlichkeiten zugeschickt wurden." In Homer selbst, in dieser sanften liebevollen Seele, war der Gedanke noch nicht aufgeblüht, daß die Götter aus Liebe verzeihen, daß sie ohne Wohlwollen in ihrem himmlischen Wohnsitze nicht selig sein würden.

Und nun sehe man, mit welcher Weisheit der Gesetzgeber der Israeliten sich ihrer schrecklichen Vergehung gegen die Majestät bedient, um eine so wichtige Lehre dem menschlichen Geschlechte bekannt zu machen und ihm eine Quelle des Trostes zu eröffnen, aus welcher wir noch jetzt schöpfen und uns erquicken.

Welch erhabene und schauervolle Vorbereitung! Der Aufruhr war gedämpft, die Sünder zur Erkenntniß ihres sträflichen Vergehens gebracht, die Nation in Bestürzung, und der Gesandte Gottes, Moses selbst, ließ fast den Muth sinken. „Moses. Ach, Herr! solange dein Unwille sich nicht legt, laß uns nicht von dannen ziehen! Wodurch sollte wol erkannt werden, daß ich und deine Nation Wohlgewogenheit in deinen Augen gefunden? Ist es nicht, wenn du mit uns gehst? Nur dadurch werden wir uns, ich und deine Nation, von jeder andern unterscheiden, welche auf dem Erdboden ist. — Gott. Auch darin will ich dir willfahren; denn du hast Gnade gefunden in meinen Augen, und ich habe dich namentlich zu meinem Liebling auserfehen. — Moses. Durch diese trostreichen Worte aufgerichtet, wage ich noch eine kühnere Bitte. Ach, Herr! laß mich deine Herrlichkeit schauen! — Gott. Ich will meine Allgütigkeit vor dir vorüberziehen lassen, und mit dem Namen des Ewigen dir bekannt machen, welchergestalt ich gewogen bin, dem ich gewogen bin, und mich erbarme, dessen ich mich erbarme. Meine Erscheinung sollst du von hinten nachschauen; denn mein Antlitz kann nicht gesehen werden." — Darauf zog die Erscheinung vor Moses vorüber und ließ eine Stimme hören: „Der Herr (ist, war und wird sein), ewiges Wesen, allmächtig, allbarmherzig und allgnädig; langmüthig, von großer Huld und Treue; der seine Huld dem tausendsten Geschlechte noch aufbehält; der Missethat, Sünde und Abfall verzeiht; aber nichts ohne Ahndung hingehen läßt!" (2 Mos. 33, 15 fg.)

Wer ist so abgehärteten Sinnes, daß er dieses mit trockenen Augen lesen, wer so unmenschlichen Herzens, daß er seinen Bruder noch hassen, gegen seinen Bruder unversöhnlich bleiben kann!

Zwar spricht der Ewige, daß er nichts ohne Ahndung wolle hingehen lassen, und es ist bekannt, daß diese Worte schon zu mancherlei Misverstand und Misdeutung Gelegenheit gegeben. Wenn sie aber das Vorige nicht völlig wieder aufheben sollen, so führen

sie unmittelbar auf den großen Gedanken, den unsere Rabbinen darin gefunden: daß auch dieses eine Eigenschaft der göttlichen Liebe sei, dem Menschen nichts ohne alle Ahndung hingehen zu lassen.

Ein verehrungswürdiger Freund, mit dem ich mich einst in Religionssachen unterhielt, legte mir die Frage vor, ob ich nicht wünschte, durch eine unmittelbare Offenbarung die Versicherung zu haben, daß ich in der Zukunft nicht elend sein würde? Wir stimmten beide darin überein, daß ich keine ewige Höllenstrafe zu fürchten hätte; denn Gott kann keines seiner Geschöpfe unaufhörlich elend sein lassen. So kann auch kein Geschöpf durch seine Handlungen die Strafe verdienen, ewig elend zu sein. Daß die Strafe für die Sünde der beleidigten Majestät Gottes angemessen und also unendlich sein müsse, diese Hypothese hatte mein Freund, mit vielen großen Männern seiner Kirche, längst aufgegeben, und hierüber hatten wir uns nicht mehr zu streiten. Der nur zur Hälfte richtige Begriff von Pflichten gegen Gott hat den ebenso schwankenden Begriff von Beleidigung der Majestät Gottes veranlaßt, und dieser, im buchstäblichen Verstande genommen, jene unstatthafte Meinung von der Ewigkeit der Höllenstrafen zur Welt gebracht, deren fernerer Misbrauch nicht viel weniger Menschen in diesem Leben wirklich elend gemacht, als sie der Theorie nach in jener Zukunft unglückselig macht. Mein philosophischer Freund kam mit mir darin überein, daß Gott den Menschen erschaffen zu seiner, d. i. des Menschen, Glückseligkeit, und daß er ihm Gesetze gegeben zu seiner, d. i. des Menschen, Glückseligkeit. Wenn die mindeste Uebertretung dieser Gesetze nach Verhältniß der Majestät des Gesetzgebers bestraft werden und also ewiges Elend zur Folge haben soll, so hat Gott diese Gesetze dem Menschen zum Verderben gegeben. Ohne diese Gesetze eines so unendlich erhabenen Wesens würde der Mensch nicht haben ewig elend sein dürfen. O, wenn die Menschen ohne göttliche Gesetze weniger elend sein könnten, wer zweifelt daran, daß sie Gott mit dem Feuer seiner Gesetze verschont haben würde, da es sie so unwiederbringlich verzehren muß?

Dieses vorausgesetzt, wurde die Frage meines Freundes näher bestimmt, ob ich nicht wünschen müßte, durch eine Offenbarung versichert zu sein, daß ich im zukünftigen Leben auch vom endlichen Elende befreit sein werde? — Nein, antwortete ich; dieses Elend kann nichts anderes als eine wohlverdiente Züchtigung sein, und ich will in der väterlichen Haushaltung Gottes die Züchtigung gerne leiden, die ich verdiene. —

Wie aber, wenn der Allbarmherzige den Menschen auch die wohlverdiente Strafe erlassen wolle? — Er wird es sicherlich thun,

sobald die Strafe zur Besserung des Menschen nicht mehr unentbehrlich sein wird. Hiervon überführt zu sein bedarf ich keiner unmittelbaren Offenbarung. Wenn ich die Gesetze Gottes übertrete, so macht das moralische Uebel mich unglückselig, und die Gerechtigkeit Gottes, d. i. seine allweise Liebe, sucht mich durch physisches Elend zur sittlichen Besserung zu leiten. Sobald dieses physische Elend, die Strafe für die Sünde, zu meiner Sinnesänderung nicht mehr unentbehrlich ist, bin ich, ohne Offenbarung, so gewiß als von meinem eigenen Dasein überführt, daß mein Vater mir die Strafe erlassen werde. Und im Gegenfalle, wenn diese Strafe zu meiner moralischen Besserung noch nützlich ist, wünsche ich auf keine Weise davon befreit zu werden. In dem Staate dieses väterlichen Regenten leidet der Uebertreter keine andere Strafe, als die er selbst zu leiden wünschen muß, wenn er die Wirkung und Folgen davon in ihrem wahren Lichte sehen könnte.

Kann aber, versetzte mein Freund, kann Gott nicht gut finden, den Menschen andern zum Beispiele leiden zu lassen, und ist die Befreiung von dieser exemplarischen Strafe nicht wünschenswerth? — Nein, erwiderte ich. In dem Staate Gottes leidet kein Individuum blos andern zum Besten. Wenn dieses geschehen soll, so muß diese Aufopferung zum Besten anderer dem Leidenden selbst einen höhern sittlichen Werth geben, so muß es in Absicht auf den innern Zuwachs seiner Vollkommenheit ihm selbst wichtig sein, durch seine Leiden so viel Gutes befördert zu haben. Und wenn dieses ist, so kann ich einen solchen Zustand nicht fürchten, so kann ich keine Offenbarung wünschen, daß ich niemals in diesen Zustand des großmüthigen, meine Mitgeschöpfe und mich selbst beglückenden Wohlwollens versetzt werden sollte. Was ich zu fürchten habe, ist die Sünde selbst. Habe ich die Sünde begangen, so ist die göttliche Strafe eine Wohlthat für mich, eine Wirkung seiner väterlichen Allbarmherzigkeit. Sobald sie aufhört, Wohlthat für mich zu sein, so bin ich versichert, sie wird mir erlassen. Kann ich wünschen, daß mein Vater seine züchtigende Hand von mir abwende, bevor sie gewirkt, was sie hat wirken sollen? Wenn ich bitte, daß mir Gott ein Vergehen soll ohne alle Ahndung hingehen lassen, weiß ich wol selbst, was ich bitte? Ach sicherlich, auch dieses ist eine Eigenschaft der unendlichen Liebe Gottes, daß er kein Vergehen der Menschen ohne alle Ahndung hingehen läßt! Sicherlich

Allmacht ist nur Gottes;
Und dein ist auch die Liebe, Herr!
Wenn jedem du nach seinem Thun vergeltest.
(Ps. 62, 12. 13.)

Daß die Lehre von der Barmherzigkeit Gottes bei dieser wichtigen Veranlassung zuerst der Nation durch Moses bekannt gemacht worden sei, bezeugt selbst der Psalmist ausdrücklich an einem andern Orte, wo er dieselben Worte aus der Schrift Moses' anführt, von welchen hier die Rede ist:

Mosen zeigt er seine Wege,
Den Israeliten sein Thun.
Allbarmherzig ist der Herr, allgnädig,
Langmüthig und von großer Güte.
Er wird nicht unaufhörlich hadern,
Nicht ewiglich nachtragen seinen Groll.
Er handelt nicht mit uns nach unsern Sünden,
Vergilt uns nicht nach unsrer Missethat.
So hoch der Himmel ist über der Erde,
Waltet seine Liebe über seine Verehrer.
So fern der Morgen ist vom Abend,
Entfernt er von uns unsere Schuld.
Wie Väter ihrer Kinder sich erbarmen,
Erbarmt der Herr sich seiner Verehrer;
Denn er kennet unsere Bildung,
Ist eingedenk, daß wir nur Staub sind, u. s. w.
(Ps. 103.)

Nunmehr kann ich meine Begriffe vom Judenthum der vorigen Zeit kurz zusammenfassen und in Einen Gesichtspunkt vereinigen. Das Judenthum bestand, oder sollte der Absicht des Stifters nach bestehen:

1) in Religionslehren und Sätzen, oder ewigen Wahrheiten von Gott und seiner Regierung und Vorsehung, ohne welche der Mensch nicht aufgeklärt und glücklich sein kann. Diese sind nicht dem Glauben der Nation unter Androhung ewiger oder zeitlicher Strafen aufgedrungen, sondern, der Natur und Evidenz ewiger Wahrheit gemäß, zur vernünftigen Erkenntniß empfohlen worden. Sie durften nicht durch unmittelbare Offenbarung eingegeben, durch Wort und Schrift, die nur jetzt, nur hier verständlich sind, bekannt gemacht werden. Das allerhöchste Wesen hat sie allen vernünftigen Geschöpfen durch Sache und Begriff geoffenbart, mit einer Schrift in die Seele geschrieben, die zu allen Zeiten und an allen Orten leserlich und verständlich ist. Daher singt der öfters angeführte Sänger:

Die Himmel erzählen die Majestät Gottes,
Und seiner Hände Werk verkündet die Veste.
Ein Tag strömt diese Lehr' dem andern zu,
Und Nacht gibt Unterricht der Nacht.

Keine Lehre, keine Worte,
Deren Stimme nicht vernommen werde.
Ueber den ganzen Erdball tönet ihre Saite,
Ihr Vortrag dringet bis an der Erden Ende,
Dorthin, wo er der Sonn' ihr Zelt aufschlug u. s. w.

Ihre Wirkung ist so allgemein als der wohlthätige Einfluß der Sonne, der, indem sie ihren Kreislauf durcheilt, Licht und Wärme über den ganzen Erdball verbreitet; wie derselbe Sänger sich an einem andern Orte noch deutlicher erklärt:

Vom Sonnenaufgange bis zum Niedergange
Preist man des Ew'gen Namen;

oder wie der Prophet im Namen des Herrn spricht: Von Aufgang der Sonne bis zum Niedergange ist mein Name unter Heiden berühmt, und an allen Orten wird meinem Namen geräuchert, dargebracht auch reine Speisegabe; denn mein Name ist berühmt unter Heiden;

2) in Geschichtswahrheiten, oder Nachrichten von dem Schicksale der Vorwelt, hauptsächlich von den Lebensumständen der Stammväter der Nation: von ihrer Erkenntniß des wahren Gottes, ihrem Wandel vor Gott; von ihren Vergehungen selbst und der väterlichen Züchtigung, die darauf gefolgt ist; von dem Bunde, den Gott mit ihnen errichtet, und von der Verheißung, die er ihnen so oft wiederholt, aus ihren Nachkommen dereinst eine ihm geweihte Nation zu machen. Diese historischen Nachrichten enthielten den Grund der Nationalverbindung, und als Geschichtswahrheiten können sie, ihrer Natur nach, nicht anders als auf Glauben angenommen werden; Autorität allein gibt ihnen die erforderliche Evidenz. Auch wurden diese Nachrichten der Nation durch Wunder bestätigt und durch eine Autorität unterstützt, die hinreichend war, den Glauben über alle Zweifel und Bedenklichkeiten hinwegzusetzen;

3) in Gesetzen, Vorschriften, Geboten, Lebensregeln, die dieser Nation eigen sein, und durch deren Befolgung sie sowol zur Nationalglückseligkeit, als jedes Glied derselben zur persönlichen Glückseligkeit gelangen sollte. Der Gesetzgeber war Gott, und zwar Gott nicht in dem Verhältnisse als Schöpfer und Erhalter des Weltalls, sondern Gott als Schutzherr und Bundesfreund ihrer Vorfahren, als Befreier, Stifter und Anführer, als König und Oberhaupt dieses Volks; und er gab seinen Gesetzen die feierlichste Sanction, öffentlich und auf eine nie erhörte wundervolle Weise, wodurch sie der Nation und allen ihren Nachkommen als unabänderliche Pflicht und Schuldigkeit auferlegt worden sind.

Diese Gesetze wurden geoffenbart, d. i. von Gott durch Wort und Schrift bekannt gemacht. Jedoch ist nur das Wesentlichste davon den Buchstaben anvertraut worden; und auch diese niedergeschriebenen Gesetze sind ohne die ungeschriebenen, mündlich überlieferten und durch mündlichen lebendigen Unterricht fortzupflanzenden Erläuterungen, Einschränkungen und nähern Bestimmungen größtentheils unverständlich, oder mußten es mit der Zeit werden, weil alle Worte und Schriftzeichen kein Menschenalter hindurch ihren Sinn unverändert behalten.

Sowol die geschriebenen als die ungeschriebenen Gesetze haben unmittelbar, als Vorschriften der Handlungen und Lebensregeln, die öffentliche und Privatglückseligkeit zum Endzwecke. Sie sind aber auch größtentheils als eine Schriftart zu betrachten und haben als Ceremonialgesetze Sinn und Bedeutung. Sie leiten den forschenden Verstand auf göttliche Wahrheiten, theils auf ewige, theils auf Geschichtswahrheiten, auf die sich die Religion dieses Volks gründete. Das Ceremonialgesetz war das Band, welches Handlung mit Betrachtung, Leben mit Lehre verbinden sollte. Das Ceremonialgesetz sollte zwischen Schule und Lehrer, Forscher und Unterweiser persönlichen Umgang, gesellige Verbindung veranlassen, zu Wetteifer und Nachfolge reizen und ermuntern; und diese Bestimmung hat es in den ersten Zeiten wirklich erfüllt, bevor die Verfassung ausartete und die Thorheit der Menschen sich abermals ins Spiel mischte, durch Misverstand und Misleitung das Gute in Böses, das Nützliche in Schädliches zu verwandeln.

Staat und Religion war in dieser ursprünglichen Verfassung nicht vereinigt, sondern eins, nicht verbunden, sondern ebendasselbe. Verhältniß des Menschen gegen die Gesellschaft und Verhältniß des Menschen gegen Gott trafen auf Einen Punkt zusammen und konnten nie in Gegenstoß gerathen. Gott, der Schöpfer und Erhalter der Welt, war zugleich der König und Verweser dieser Nation, und er ist ein einiges Wesen, das so wenig im Politischen als im Metaphysischen die mindeste Trennung oder Vielheit zuläßt. Auch hat dieser Regent keine Bedürfnisse und heischt nichts von der Nation, als was zu ihrem Besten dient, die Glückseligkeit des Staats befördert; sowie von der andern Seite der Staat nichts fordern konnte, das den Pflichten gegen Gott zuwider, das nicht vielmehr von Gott, dem Gesetzgeber und Gesetzverweser der Nation, befohlen sei. Daher gewann das Bürgerliche bei dieser Nation ein heiliges und religiöses Ansehen, und jeder Bürgerdienst ward zugleich ein wahrer Gottesdienst. Die Gemeinde war eine Gemeinde Gottes, ihre Angelegenheiten waren Gottes, öffentliche Steuern waren Hebe Gottes, und bis auf die geringste Polizei-

anstalt war alles gottesdienstlich. Die Leviten, die von den öffentlichen Einkünften lebten, hatten ihren Unterhalt von Gott. Sie sollten kein Eigenthum im Lande haben, denn Gott ist ihr Eigenthum. Wer außerhalb Landes herumtreiben muß, der dient fremden Göttern. Dieses kann in verschiedenen Stellen der Schrift nicht im buchstäblichen Verstande genommen werden und bedeutet im Grunde nicht mehr als: er ist fremden politischen Gesetzen unterworfen, die nicht, wie die vaterländischen, zugleich gottesdienstlich sind.

Und nun auch die Verbrechen. Jeder Frevel wider das Ansehen Gottes, als des Gesetzgebers der Nation, war ein Verbrechen wider die Majestät, und also ein Staatsverbrechen. Wer Gott lästerte, war ein Majestätsschänder; wer den Sabbat freventlich entheiligte, hob, insoweit es an ihm lag, ein Grundgesetz der bürgerlichen Gesellschaft auf, denn auf der Einsetzung dieses Tags beruhte ein wesentlicher Theil der Verfassung. „Der Sabbat sei ein ewiger Bund zwischen mir und den Kindern Israel's", spricht der Herr, „ein immerwährendes Zeichen, daß der Ewige in sechs Tagen" u. s. w. Diese Verbrechen also konnten, ja sie mußten in dieser Verfassung bürgerlich bestraft werden, nicht als irrige Meinung, nicht als Unglaube, sondern als Unthaten, als freventliche Staatsverbrechen, die darauf abzielen, das Ansehen des Gesetzgebers aufzuheben oder zu schwächen, und dadurch den Staat selbst zu untergraben. Und gleichwol, mit welcher Gelindigkeit wurden diese Hauptverbrechen selbst bestraft! mit welcher überschwenglichen Nachsicht gegen menschliche Schwachheit! Nach einem ungeschriebenen Gesetze konnte keine Leib- und Lebensstrafe verhängt werden, wenn der Verbrecher nicht von zween unverdächtigen Zeugen, mit Anführung des Gesetzes und unter Bedrohung der verordneten Strafe, gewarnt worden; ja bei Leib- und Lebensstrafen mußte der Verbrecher mit ausdrücklichen Worten die Strafe anerkannt, übernommen, und unmittelbar darauf, im Beisein derselben Zeugen das Verbrechen begangen haben. Wie selten mußten die Blutgerichte bei einer solchen Einrichtung sein, und wie mancherlei Gelegenheit hatten die Richter nicht, der traurigen Nothwendigkeit auszuweichen, über ihr Mitgeschöpf und Mitebenbild Gottes den Stab zu brechen! Ein Hingerichteter ist, nach dem Ausdrucke der Schrift, eine Geringschätzung Gottes. Wie sehr mußten die Richter anstehen, untersuchen und auf Entschuldigung bedacht sein, bevor sie ein Halsgerichtsurtheil unterzeichneten! Ja, wie die Rabbinen sagen, hat jedes Halsgericht, das für seinen guten Namen besorgt ist, darauf zu sehen, daß in einem Zeitraume von siebenzig Jahren nicht mehr als eine Person am Leben gestraft werde.

Hieraus erhellt, wie wenig man die mosaischen Gesetze und die Verfassung des Judenthums kennen muß, um zu glauben, daß nach derselben Kirchenrecht und Kirchenmacht autorisirt, oder Unglaube und Irrglaube mit zeitlichen Strafen zu belegen sei. Der Forscher nach Licht und Wahrheit sowol als Herr Mörschel sind also weit von der Wahrheit entfernt, wenn sie glauben, ich habe durch meine Vernunftgründe wider Kirchenrecht und Kirchenmacht das Judenthum aufgehoben. Wahrheit kann nicht mit Wahrheit streiten. Was das göttliche Gesetz gebietet, kann die nicht minder göttliche Vernunft nicht aufheben.

Nicht Unglaube, nicht falsche Lehre und Irrthum, sondern freventliches Vergehen wider die Majestät des Gesetzgebers, freche Unthaten wider die Grundgesetze des Staats und der bürgerlichen Verfassung wurden gezüchtigt, und nur alsdann gezüchtigt, wenn der Frevel in seiner Ausgelassenheit alles Maß überschritt und dem Aufruhr nahe kam, wenn sich der Verbrecher nicht scheute, von zween Mitbürgern sich das Gesetz vorhalten, die Strafen androhen zu lassen, ja die Strafe zu übernehmen und in ihrem Angesichte das Verbrechen zu begehen. Hier wird der religiöse Bösewicht ein freventlicher Majestätsschänder, ein Staatsverbrecher. Auch haben, wie die Rabbinen ausdrücklich sagen, mit Zerstörung des Tempels alle Leib- und Lebensstrafen, ja auch Geldbußen, insoweit sie blos national sind, aufgehört Rechtens zu sein. Vollkommen nach meinen Grundsätzen, und ohne dieselben unerklärbar! Die bürgerlichen Bande der Nation waren aufgelöst, religiöse Vergehungen waren keine Staatsverbrechen mehr, und die Religion als Religion kennt keine Strafen, keine andere Buße, als die der reuevolle Sünder sich freiwillig auferlegt. Sie weiß von keinem Zwange, wirkt nur mit dem Stabe Gelinde, wirkt nur auf Geist und Herz. Man versuche es, diese Behauptung der Rabbinen ohne meine Grundsätze vernünftig zu erklären!

Wozu nun, höre ich manche Leser fragen, wozu diese Weitläufigkeit, uns etwas sehr Bekanntes zu sagen? Das Judenthum war eine Hierokratie, eine kirchliche Regierung, ein Priesterstaat, eine Theokratie wenn ihr wollt. Wir kennen die Anmaßungen schon, die sich eine solche Verfassung erlaubt.

Nicht doch; alle diese Kunstnamen werfen auf die Sache ein falsches Licht, das ich vermeiden mußte. Wir wollen immer nur klassificiren, in Fächer abtheilen. Wenn wir nur wissen, in welches Fach ein Ding einzutragen sei, so sind wir zufrieden, so unvollständig der Begriff auch übrigens sein mag, den wir davon haben. Warum sucht ihr ein Geschlechtswort für ein einzelnes Ding, das kein Geschlecht hat, das mit nichts schichtet, mit nichts unter eine Rubrik zu bringen ist? Diese Verfassung ist ein einziges mal da-

gewesen; nennt sie die mosaische Verfassung, bei ihrem Einzelnamen. Sie ist verschwunden, und es ist dem Allwissenden allein bekannt, bei welchem Volke und in welchem Jahrhunderte sich etwas Aehnliches wieder wird sehen lassen.

So wie es, nach Plato, einen irdischen und auch einen himmlischen Amor geben soll, so gibt es auch, könnte man sagen, eine irdische und eine himmlische Politik. Nehmt einen flatterhaften Abenteurer, einen Gunsteroberer, wie ihn das Pflaster jeder Hauptstadt darbietet, und unterhaltet ihn von dem Liede der Lieder Salomon's, oder von der Liebe der ersten Unschuld im Paradiese, wie sie Milton beschreibt. Er wird glauben, ihr schwärmt oder wollt eure Lection auffagen, wie ihr das Herz einer Spröden durch platonische Liebkosungen zu bestürmen versteht. Ebenso wenig wird euch ein Politiker nach der Mode verstehen, wenn ihr von der Einfalt und sittlichen Großheit jener ursprünglichen Verfassung redet. Wie jener in der Liebe nur die Befriedigung der gemeinen Lüsternheit kennt, so spricht dieser in der Staatsklugheit blos von Macht, Geldumlauf, Handlung, Gleichgewicht, Volksmenge, und die Religion ist ihm ein Mittel, dessen sich der Gesetzgeber bedient, den unbändigen Menschen im Zaume zu halten, und der Priester, um ihn auszusaugen, um sein Mark zu verzehren.

Diesen falschen Gesichtspunkt, aus welchem wir das wahre Interesse der menschlichen Gesellschaft zu betrachten gewohnt sind, mußte ich meinem Leser aus den Augen rücken. Ich habe ihm dieserhalb den Gegenstand bei keinem Namen genannt, sondern selbst mit seinen Eigenschaften und Bestimmungen darzustellen gesucht. Wenn wir mit geradem Blicke auf denselben hinschauen, werden wir, wie jener Weltweise von der Sonne sagte, in der echten Politik eine Gottheit erblicken, wo gemeine Augen einen Stein sehen.

Ich habe gesagt, daß die mosaische Verfassung nicht lange in ihrer ersten Lauterkeit bestanden. Schon zu den Zeiten des Propheten Samuel gewann das Gebäude einen Riß, der sich immer weiter aufthat, bis die Theile völlig zerfielen. Die Nation verlangte einen sichtbaren fleischlichen König zum Regenten. Es sei nun, daß die Priesterschaft, wie von den Söhnen des Hohenpriesters in der Schrift erzählt wird, schon angefangen, ihr Ansehen bei dem Volke zu misbrauchen, oder daß der Glanz einer benachbarten Hofhaltung die Augen geblendet: genug, sie forderten einen König, wie alle andern Völker haben. Der Prophet, den dieses kränkte, stellte ihnen vor, was ein menschlicher König sei, der seine eigenen Bedürfnisse hat und sie nach Wohlgefallen erweitern kann, und wie schwer ein schwacher Sterblicher zu befriedigen sei, dem man das Recht der Gottheit einräumt. Umsonst, das Volk bestand auf seinem Vorsatze, erhielt seinen Wunsch, und er-

fuhr was ihnen der Prophet angedroht hatte. Nun war die Verfassung untergraben, die Einheit des Interesses aufgehoben, Staat und Religion nicht mehr ebendasselbe; und Collision der Pflichten war schon nicht mehr unmöglich. Indessen mußte sie noch immer selten sein, solange der König selbst nicht nur von der Nation war, sondern auch den Gesetzen des Vaterlandes gehorchte. Aber nun verfolge man die Geschichte durch mancherlei Schicksale und Veränderungen, durch manche gute und böse, gottesfürchtige und gottvergessene Regierung hindurch bis auf jene traurigen Zeiten herunter, in welchen der Stifter der christlichen Religion den vorsichtigen Bescheid ertheilte: Gebt dem Kaiser, was des Kaisers, und Gott, was Gottes ist. Offenbarer Gegensatz, Collision der Pflichten! Der Staat stand unter fremder Botmäßigkeit, empfing seine Befehle gleichsam von fremden Göttern, und die einheimische Religion mit einem Theile ihres Einflusses auf das bürgerliche Leben hatte sich noch erhalten. Hier ist Forderung gegen Forderung, Anspruch gegen Anspruch. „Wem sollen wir geben? wem gehorchen?" So ertragt denn beide Lasten, fiel der Bescheid aus, so gut ihr könnt; dient zween Herren in Geduld und Ergebenheit: gebt dem Kaiser, und gebt auch Gott, jedem das Seine, nachdem die Einheit des Interesses nun zerstört ist!

Und noch jetzt kann dem Hause Jakob's kein weiserer Rath ertheilt werden als eben dieser: Schickt euch in die Sitten und in die Verfassung des Landes, in welches ihr versetzt seid; aber haltet auch standhaft bei der Religion eurer Väter. Tragt beider Lasten, so gut ihr könnt! Man erschwert euch zwar von der einen Seite die Bürde des bürgerlichen Lebens um der Religion willen, der ihr treu bleibt; und von der andern Seite macht das Klima und die Zeiten die Beobachtung eurer Religionsgesetze in mancher Betrachtung lästiger, als sie sind. Haltet nichtsdestoweniger aus, steht unerschüttert auf dem Standorte, den euch die Vorsehung angewiesen, und laßt alles über euch ergehen, wie euch euer Gesetzgeber lange vorher verkündigt hat!

In der That sehe ich nicht, wie diejenigen, die in dem Hause Jakob's geboren sind, sich auf irgendeine gewissenhafte Weise vom Gesetze entledigen können. Es ist uns erlaubt, über das Gesetz nachzudenken, seinen Geist zu erforschen, hier und da, wo der Gesetzgeber keinen Grund angegeben, einen Grund zu vermuthen, der vielleicht an Zeit und Ort und Umstände gebunden gewesen, vielleicht mit Zeit und Ort und Umständen verändert werden kann — wenn es dem allerhöchsten Gesetzgeber gefallen wird, uns seinen Willen darüber zu erkennen zu geben, so laut, so öffentlich, so über alle Zweifel und Bedenklichkeit hinweg zu erkennen zu geben, als er das Gesetz selbst gegeben hat. Solange dieses nicht

geschieht, solange wir keine so authentische Befreiung vom Gesetze aufzuweisen haben, kann uns unsere Vernünftelei nicht von dem strengen Gehorsam befreien, den wir dem Gesetze schuldig sind; und die Ehrfurcht vor Gott zieht eine Grenze zwischen Speculation und Ausübung, die kein Gewissenhafter überschreiten darf. Darum wiederhole ich meine vorausgeschickte Protestation: Schwach und kurzsichtig ist des Menschen Auge! Wer kann sagen: ich bin in das Heiligthum Gottes gekommen, habe das System seiner Absichten ganz durchschaut und weiß ihnen Maß und Ziel und Grenze zu bestimmen? Ich kann vermuthen, aber nicht entscheiden, aber nicht nach meiner Vermuthung handeln. Darf ich doch in menschlichen Dingen mich nicht erdreisten, aus eigener Vermuthung und Gesetzdeutelei, ohne Autorität des Gesetzgebers oder Gesetzverwesers, dem Gesetze zuwiderzuhandeln: um wieviel weniger in göttlichen Dingen? Gesetze, die mit Landeigenthum und Landeseinrichtung in nothwendiger Verbindung stehen, führen ihre Befreiung mit sich. Ohne Tempel und Priesterthum und außerhalb Judäa finden weder Opfer noch Reinigungsgesetz noch priesterliche Abgabe statt, insoweit sie vom Landeigenthume abhängen. Aber persönliche Gebote, Pflichten, die dem Sohne Israel's ohne Rücksicht auf Tempeldienst und Landeigenthum in Palästina auferlegt worden sind, müssen, soviel wir einsehen können, strenge nach den Worten des Gesetzes beobachtet werden, bis es dem Allerhöchsten gefallen wird, unser Gewissen zu beruhigen und die Abstellung derselben laut und öffentlich bekannt zu machen.

Hier heißt es offenbar: Was Gott gebunden hat, kann der Mensch nicht lösen. Wenn auch einer von uns zur christlichen Religion übergeht, so begreife ich nicht, wie er dadurch sein Gewissen zu befreien und sich von dem Joche des Gesetzes zu entledigen glauben kann? Jesus von Nazareth hat sich nie verlauten lassen, daß er gekommen sei, das Haus Jakob von dem Gesetze zu entbinden. Ja er hat vielmehr mit ausdrücklichen Worten das Gegentheil gesagt, und, was noch mehr ist, hat selbst das Gegentheil gethan. Jesus von Nazareth hat selbst nicht nur das Gesetz Moses', sondern auch die Satzungen der Rabbinen beobachtet, und was in den von ihm aufgezeichneten Reden und Handlungen dem zuwider zu sein scheint, hat doch in der That nur dem ersten Anblicke nach diesen Schein. Genau untersucht, stimmt alles nicht nur mit der Schrift, sondern auch mit der Ueberlieferung völlig überein. Wenn er gekommen ist, der eingerissenen Heuchelei und Scheinheiligkeit zu steuern, so wird er sicherlich nicht das erste Beispiel zur Scheinheiligkeit gegeben und ein Gesetz durch Beispiel autorisirt haben, das abgestellt und aufgehoben sein sollte. Aus seinem ganzen Betragen, sowie aus dem Betragen seiner Jünger

in der ersten Zeit, leuchtet vielmehr der rabbinische Grundsatz augenscheinlich hervor: Wer nicht im Gesetze geboren ist, darf sich an das Gesetz nicht binden; wer aber im Gesetze geboren ist, muß nach dem Gesetze leben und nach dem Gesetze sterben. Haben seine Nachfolger in spätern Zeiten anders gedacht und auch die Juden, die ihre Lehre annahmen, entbinden zu können geglaubt, so ist es sicherlich ohne seine Autorität geschehen.

Und ihr, lieben Brüder und Mitmenschen, die ihr der Lehre Jesu folgt, solltet uns verargen, wenn wir das thun, was der Stifter eurer Religion selbst gethan und durch sein Ansehen bewährt hat? Ihr solltet glauben, uns nicht bürgerlich wiederlieben, euch mit uns nicht bürgerlich vereinigen zu können, solange wir uns durch das Ceremonialgesetz äußerlich unterscheiden, nicht mit euch essen, nicht von euch heirathen, das, soviel wir einsehen können, der Stifter eurer Religion selbst weder gethan noch uns erlaubt haben würde? Wenn dieses, wie wir von christlichgesinnten Männern nicht vermuthen können, eure wahre Gesinnung sein und bleiben sollte; wenn die bürgerliche Vereinigung unter keiner andern Bedingung zu erhalten, als wenn wir von dem Gesetze abweichen, das wir für uns noch für verbindlich halten: so thut es uns herzlich leid, was wir zu erklären für nöthig erachten; so müssen wir lieber auf bürgerliche Vereinigung Verzicht thun; so mag der Menschenfreund Dohm vergebens geschrieben haben, und alles in dem leidlichen Zustande bleiben, in welchem es jetzt ist, oder in welchen es eure Menschenliebe zu versetzen für gut findet. Es steht nicht bei uns, hierin nachzugeben; aber es steht bei uns, wenn wir rechtschaffen sind, euch dennoch brüderlich zu lieben und brüderlich zu flehen, unsere Lasten, soviel ihr könnt, erträglich zu machen. Betrachtet uns, wo nicht als Brüder und Mitbürger, doch wenigstens als Mitmenschen und Miteinwohner des Landes. Zeigt uns Wege und gebt uns Mittel an die Hand, wie wir bessere Miteinwohner werden können, und laßt uns, soviel es Zeit und Umstände erlauben, die Rechte der Menschheit mitgenießen. Von dem Gesetze können wir mit gutem Gewissen nicht weichen: und was nützen euch Mitbürger ohne Gewissen?

„Wie kann aber auf diese Weise die Prophezeiung in Erfüllung kommen, daß dereinst nur ein Hirt und eine Heerde sein soll?“

Lieben Brüder, die ihr es mit den Menschen wohlmeint, laßt euch nicht bethören! Um dieses allgegenwärtigen Hirten zu sein, braucht weder die ganze Heerde auf Einer Flur zu weiden, noch durch Eine Thür in des Herrn Haus ein- und auszugehen. Dieses ist weder dem Wunsche des Hirten gemäß, noch dem Gedeihen der Heerde zuträglich. Ob man die Begriffe vertauscht, oder geflissent-

lich zu verwirren sucht? Man stellt euch vor, Glaubensvereinigung sei der nächste Weg zur Bruderliebe und Bruderduldung, die ihr Gutherzigen so sehnlich wünscht. Wenn wir alle nur Einen Glauben haben, wollen verschiedene euch einbilden, so können wir uns einander des Glaubens, der Verschiedenheit der Meinungen halber nicht mehr hassen, so ist Religionshaß und Verfolgungssucht bei der Wurzel gefaßt und ausgerottet, so ist der Heuchelei die Geisel und dem Fanatismus das Schwert aus der Hand gewunden, und die glücklichen Tage treten ein, da es heißt: Der Wolf wird mit dem Lamme wohnen, und der Leopard neben der Ziege u. s. w. — Sie, die Sanftmüthigen, die dieses in Vorschlag bringen, sind bereit, Hand ans Werk zu legen; sie wollen als Unterhändler zusammentreten und sich die menschenfreundliche Mühe geben, einen Glaubensvergleich zu Stande zu bringen, um Wahrheiten und Rechte wie um feiles Kaufmannsgut zu handeln, wollen fordern, bieten, dingen, abdrohen und abbitten, übereilen und überlisten, bis die Parteien sich einander in die Hände schlagen und der Vertrag zur Glückseligkeit des menschlichen Geschlechts niedergeschrieben werden kann. Viele, die ein solches Vorhaben zwar als chimärisch und unausführbar verwerfen, sprechen doch von der Glaubenseinigkeit als von einem sehr wünschenswerthen Zustande und bedauern das menschliche Geschlecht mit Leidwesen, daß dieser Gipfel der Glückseligkeit durch menschliche Kräfte nicht zu erreichen stehe. Hütet euch, Menschenfreunde, solchen Gesinnungen, ohne die genaueste Prüfung, Gehör zu geben. Es können Fallstricke sein, die der ohnmächtig gewordene Fanatismus der Gewissensfreiheit legen will. Ihr wißt, dieser Feind des Guten ist von mancherlei Gestalt und Form: Löwenwuth und Lammesart, Taubeneinfalt und Schlangenlist, keine Eigenschaft ist ihm so fremd, daß er sie nicht entweder besitze, oder anzunehmen verstehe, um seine blutdürstigen Absichten zu erreichen. Da ihm durch eure wohlthätigen Bemühungen die offene Gewalt benommen ist, so nimmt er vielleicht die Maske der Sanftmuth an, um euch zu hintergehen, heuchelt Bruderliebe, gleißt Menschenduldung, und schmiedet heimlich die Ketten schon, die er der Vernunft anzulegen gedenkt, um sie unversehens wieder in den Pfuhl der Barbarei zu stürzen, aus der ihr sie zu ziehen angefangen.

Man glaube nicht, daß dieses eine blos eingebildete Furcht sei, die etwa Hypochondrie zur Mutter hat. Im Grunde kann eine Glaubensvereinigung, wenn sie zu Stande kommen sollte, keine andern als die unseligsten Folgen für Vernunft und Gewissensfreiheit haben. Denn gesetzt, man vereinige sich über die Glaubensformel, die man einzuführen und festzusetzen denkt, man bringe Symbole zu Stande, wider welche keine von den jetzt in Europa herrschenden

Religionsparteien etwas einzuwenden findet: was ist dadurch ausgerichtet? Etwa, daß ihr alle über Religionswahrheiten ebendasselbe denkt? Wer von der Natur des menschlichen Geistes nur einigen Begriff hat, kann sich dieses nicht beikommen lassen. Also blos in den Worten, in der Formel läge die Uebereinstimmung. Dazu wollen die Glaubensvereiniger sich zusammenthun; sie wollen hier und da von den Begriffen etwas abzwacken, hier und da die Maschen der Worte so lange erweitern, sie so unbestimmt und weitschichtig machen, daß sich die Begriffe ihrer innern Verschiedenheit ungeachtet noch zur Noth hineinzwängen lassen. Ein jeder verbände alsdann im Grunde mit denselben Worten eine andere ihm eigene Meinung; und ihr rühmt euch, den Glauben der Menschen vereinigt, die Heerde unter ihren einigen Hirten gebracht zu haben? O wenn diese allgemeine Gleisnerei überall einen Endzweck haben soll, so fürchte ich, man will den freigewordenen Geist der Menschen nur vorerst wieder in Schranken eingesperrt haben; das scheue Wild wird sich alsdann schon fangen und den Kappzaum umwerfen lassen! Bindet den Glauben nur erst an Symbole, die Meinung an Worte, so bescheiden und nachgebend ihr immer wollt; setzt nur ein für allemal die Artikel fest: wehe dem Elenden alsdann, der einen Tag später kommt und auch an diesen bescheidenen, geläuterten Worten etwas auszusetzen findet! Er ist ein Friedensstörer! Zum Scheiterhaufen mit ihm!

Brüder, ist es euch um wahre Glückseligkeit zu thun, so laßt uns keine Uebereinstimmung lügen, wo Mannichfaltigkeit offenbar Plan und Endzweck der Vorsehung ist! Keiner von uns denkt und empfindet vollkommen so wie sein Nebenmensch; warum wollen wir denn einander durch trügliche Worte hintergehen? Thun wir dieses schon leider in unserm täglichen Umgange, in unsern Unterhaltungen, die von keiner sonderlichen Bedeutung sind: warum denn noch in solchen Dingen, die unser zeitliches und ewiges Wohl, unsere ganze Bestimmung angehen? Warum uns einander in den wichtigsten Angelegenheiten unsers Lebens durch Mummerei unkenntlich machen, da Gott einem jeden nicht umsonst seine eigenen Gesichtszüge eingeprägt hat? Heißt dieses nicht, soviel an uns liegt, sich der Vorsehung widersetzen, den Zweck der Schöpfung, wenn es möglich ist, vereiteln, unserm Berufe, unserer Bestimmung in diesem und jenem Leben geflissentlich zuwiderhandeln? —

Regenten der Erde! Wenn es einem unbedeutenden Mitbewohner derselben vergönnt ist, seine Stimme bis zu euch zu erheben, traut den Räthen nicht, die euch mit glatten Worten zu einem so schädlichen Beginnen verleiten wollen! Sie sind entweder selbst verblendet und sehen den Feind der Menschheit nicht, der im Hinterhalte lauert, oder suchen euch zu verblenden. Es ist gethan um unser edelstes Kleinod, um die

Freiheit zu denken, wenn ihr ihnen Gehör gebt. Um eurer und unserer aller Glückseligkeit willen, Glaubensvereinigung ist nicht Toleranz, ist der wahren Duldung gerade entgegen. Um eurer und unserer Glückseligkeit willen, gebt euer vielvermögendes Ansehen nicht her, irgendeine ewige Wahrheit, ohne welche die bürgerliche Glückseligkeit bestehen kann, in ein Gesetz, irgendeine dem Staate gleichgültige Religionsmeinung in eine Landesverordnung zu verwandeln! Haltet auf Thun und Lassen der Menschen, zieht dieses vor den Richterstuhl weiser Gesetze, und überlaßt uns das Denken und Reden, wie es unser aller Vater zum unveräußerlichen Erbgute beschieden, als ein unwandelbares Recht eingegeben hat! Ist etwa die Verbindung zwischen Recht und Meinung zu verjährt, und der Zeitpunkt noch nicht gekommen, daß sie ohne besorglichen Schaden völlig aufgehoben werden könne: so sucht wenigstens ihren verderblichen Einfluß, soviel an euch ist, zu mildern, dem zu grau gewordenen Vorurtheile weise Schranken zu setzen! Bahnt einer glücklichen Nachkommenschaft wenigstens den Weg zu jener Höhe der Cultur, zu jener allgemeinen Menschenduldung, nach welcher die Vernunft noch immer vergebens seufzt! Belohnt und bestraft keine Lehre, lockt und besticht zu keiner Religionsmeinung! Wer die öffentliche Glückseligkeit nicht stört, wer gegen die bürgerlichen Gesetze, gegen euch und seine Mitbürger rechtschaffen handelt, den laßt sprechen wie er denkt, Gott anrufen nach seiner oder seiner Väter Weise, und sein ewiges Heil suchen wo er es zu finden glaubt. Laßt niemand in euern Staaten Herzenskündiger und Gedankenrichter sein, niemand ein Recht sich anmaßen, das der Allwissende sich allein vorbehalten hat! Wenn wir dem Kaiser geben, was des Kaisers ist, so gebt ihr selbst Gott, was Gottes ist! Liebet die Wahrheit! Liebet den Frieden!

Anmerkungen.

Phädon.

S. 17, Z. 20 v. o.: „Ueber den Genius, den er zu besitzen vorgab.“ — Die Frage, was denn eigentlich unter dem „Sokratischen Genius“ (δαιμόνιον) zu verstehen sei, ist natürlich durch diese nur flüchtig hingeworfene Bemerkung nicht als gelöst zu betrachten. Der bescheidene Verfasser fühlte dies und theilte seine Ansicht nicht mit, ohne ihr ein „vielleicht“ vorzusetzen. Nur in der negativen Annahme hat Mendelssohn ohne Zweifel Recht, daß hier an ein betrügerisches Vorgeben des Sokrates, wenn auch in der edelsten Absicht, nicht zu denken sei. Die Frage wird wol schon darum immer eine offene bleiben müssen, weil Sokrates selbst über diesen Punkt stets nur ausweichende oder doch sehr orakelhafte Antworten gegeben zu haben scheint. (Vgl. besonders Xenophon's „Memorabilien“, I, 1 und Plato's „Apologie“, Kap. 19; von den zahlreichen Schriften, die sich ausführlicher mit diesem Räthsel und seiner Lösung beschäftigen, seien als die ältesten die von Plutarch „Ueber das Sokratische Daimonion“ und von Apulejus „Ueber den Sokratischen Gott“ genannt.)

S. 23, Z. 14 v. u.: „Prytaneum“ hieß das Versammlungshaus der Prytanen (der Vorsitzenden des großen Rathes der Fünfhundert) zu Athen. Diese wurden hier auf Kosten des Staats gespeist; die gleiche Ehre wurde in demselben Gebäude nur fremden Gesandten und denjenigen Bürgern zu theil, die sich um das Gemeinwesen besonders verdient gemacht hatten.

S. 23, Z. 1 v. u.: „Ihr seht, wie nahe ich schon dem Tode bin.“ — Er war damals 70 Jahre alt (Anm. d. Verf.).

S. 24, Z. 2 v. u.: „mit jener exoterischen Philosophie“ — Die Ausdrücke esoterisch und exoterisch gehören ursprünglich der Sprache der Mysterien (der religiösen Geheimbünde des Alterthums) an. In diesen unterschied man von solchen Lehren, die man nur den Eingeweihten mittheilte (esoterischen), solche, mit denen man auch Unge-

weihte, außerhalb des Bundes Stehende bekannt machen durfte (exoterische). Eine ähnliche Unterscheidung trafen aber auch sehr viele Philosophen des Alterthums, indem sie gewisse Lehren nur einem auserwählten Kreise von Freunden und Schülern anvertrauten, andere dagegen in leicht verständlicher, vorsichtiger Fassung auch weitern Kreisen zugute kommen ließen. Diese Volksphilosophie ist in unserer Stelle gemeint.

S. 29, Z. 2 v. o.: Während von Echekrates nicht viel mehr bekannt ist, als daß er ein Zeitgenosse des Plato war, ist Phädon aus Elis, einer der bedeutendsten Anhänger des Sokrates, nicht nur durch den seinen Namen tragenden Dialog des Plato (s. die Einleitung), sondern auch durch eigene Schriften bekannt geworden, die im Alterthum hochgehalten wurden, von denen aber leider nichts auf uns gekommen ist. — Im Verlaufe des Gesprächs werden noch ferner redend eingeführt: Apollodor, von dem ebenfalls nichts Näheres anzugeben ist; Cebes, dem unter andern ein noch erhaltener philosophischer Dialog Πίναξ („Das Gemälde") zugeschrieben wird, der aber schwerlich von diesem, sondern wol von einem viel spätern Philosophen gleichen Namens verfaßt ist; Krito, ein vornehmer Athener und Freund des Sokrates, nach dessen Methode und in dessen Geiste er eine größere Anzahl von Gesprächen geschrieben haben soll, von denen sich aber keins erhalten hat (von dem Dialog, den Plato nach ihm benannte, ist oben in der von Mendelssohn vorausgeschickten Biographie des Sokrates ausführlich die Rede gewesen, s. S. 25 fg.); Simmias, dessen Dialoge von den alten Schriftstellern rühmend erwähnt werden, aber gleichfalls verloren gegangen sind.

S. 51, Z. 10 v. o.: „Das Ausgedehnte bleibt unsern Sinnen gegenwärtig." — Ausgedehnt heißen alle körperlichen Dinge, insofern sie sich über einen Raum hindehnen, räumlich begrenzt sind, — eine Eigenschaft, die sie wesentlich von den Begriffen, den nur gedachten Dingen unterscheidet.

S. 52, Z. 3 v. o.: „Also kann die Natur weder ein Dasein, noch eine Vernichtung hervorbringen." — Die hier vorgetragene Anschauung, auf der auch die folgenden Ausführungen beruhen, war den Alten sehr geläufig und ist unter der Formel bekannt worden: „Aus Nichts wird Nichts, und Nichts kann in Nichts vergehen" (ex nihilo nihil fit, in nihilum nihil potest reverti). In dem von kirchlich-dogmatischen Vorstellungen beeinflußten Mittelalter wurde freilich die entgegengesetzte Anschauung herrschend: daß alles, aus dem Nichts hervorgegangen, wieder in das Nichts zurückkehren könne. Erst in neuester Zeit ist durch die naturwissenschaftliche Lehre vom Stoffwechsel die der ältern Ansicht zu Grunde liegende Wahrheit wieder zu Ehren gekommen: daß die Veränderungen, die wir in der Natur wahrnehmen, niemals stoffliche Neubildungen, sondern immer nur Umformungen bereits vorhandener Stoffe sind, und daß auch die scheinbare Vernichtung eines Körpers eine solche Umformung ist.

S. 59, Z. 17 v. u.: „ein himmlisches Ergötzen“ — Diese Stelle klingt sehr deutlich an einen talmudischen Spruch an, nach welchem das Leben der Frommen in der zukünftigen Welt darin bestehen wird, daß sie, fern von Erdentreiben und Sinnenlust, um den Thron der Gottheit versammelt, „im Glanze ihres Wesens sich ergötzen“, in ihr Anschauen sich ungestört versenken werden (b. Berachoth, 17 a).

S. 68, Z. 4 v. o.: „nicht eher mein Haupthaar wieder wachsen zu lassen“ — Die Haarweihe war im Alterthum eine sehr verbreitete religiöse Sitte. Wer in den Krieg zog oder sonstigen Gefahren entgegenging, wer von Krankheit und Noth heimgesucht war, schor den Göttern zu Ehren sein oder seiner Angehörigen Haupthaar und gelobte, es nicht eher wieder frei wachsen zu lassen, bis die Götter ihm Hülfe gebracht. So weihte z. B. Peleus das Haar des Sperchios den Göttern, damit Achill glücklich aus dem Kampfe heimkehre (Ilias, XXIII, 146).

S. 68, Z. 10 v. o.: „wie Jolaus den Hercules.“ — Jolaos tritt in der griechischen Sage als der beständige Genosse und Wagenlenker des Hercules auf, mit dessen Rossen er in den Olympischen Spielen den Preis erringt, dem er aber auch seinerseits manchen Dienst leistet, z. B. bei der Bekämpfung der Lernäischen Schlange, bei der Entführung der Geryonischen Rinder u. s. w.

S. 69, Z. 15 v. o.: „wie auf dem Euripus im Meeresstrudel auf- und niederschwanke.“ — Es ist der heftige und wilde Wogendrang und der häufige Wechsel von Ebbe und Flut gemeint, den man in der Meerenge von Euripos (welche das eigentliche Griechenland von Euböa trennt, heute „Egribos, Euripo“) beobachtet hat.

S. 77, Z. 18 v. u.: „Substanz.“ — Unter diesem Worte versteht Mendelssohn hier und im Folgenden (in Uebereinstimmung mit Spinoza) ein für sich und durch sich selbst bestehendes, von andern Dingen unabhängiges Wesen. Eine solche Substanz ist nach ihm die Seele, — also annähernd das, was die Sprache der neuern Philosophie nach dem Vorgange Fichte's das „Ich“ nennt.

S. 81, Z. 11 v. o.: „Vernunft und Nachdenken, die Kinder Jupiter's.“ — In der griechisch-römischen Göttersage erscheinen Pallas-Minerva und Mneme, die Göttinnen der Vernunft und des Nachdenkens, als Töchter des Zeus-Jupiter.

S. 89, Z. 7 v. u.: „wiewol ich sehr geneigt bin es zu glauben.“ — Nach Mendelssohn wäre also eine aufsteigende Seelenwanderung wenn auch nicht erweislich, so doch möglich. Wie die Seele des Menschen, der irdischen Hülle und Schranke ledig, sich freier und reiner entfalten kann, so ist es vielleicht auch der Thierseele gegeben, nach Abstreifung des thierischen Körpers einen höhern Schwung zu nehmen. Zu unterscheiden ist hiervon die Ansicht derer, die auch eine niedersteigende Seelenwanderung annahmen. So lehrten

z. B. die ägyptischen Priester, daß die Seele des Menschen ruhelos von einem Thierkörper in den andern wandere, und zwar abwechselnd aus den Körpern von Landthieren in die von Wasserthieren, und aus diesen in die von Vögeln, um schließlich nach mehrtausendjähriger Reise wieder in einen menschlichen Leib einzukehren (Herodot). Diese Annahme ging auf die Pythagoräer über, die sich daher bekanntlich scheuten, Thiere zu schlachten, und sich des Fleischgenusses enthielten. Auch bei Plato und andern griechischen Denkern, sowie bei den arabischen, jüdischen und christlichen Religionsphilosophen des Mittelalters kehrt diese Vorstellung in den mannichfaltigsten Variationen wieder.

S. 91, Z. 2 v. o.: „das gesellige Thier, den Menschen." — Schon Aristoteles hob mit dieser Begriffsbestimmung („der Mensch ist ein ζῶον πολιτικόν, ein geselliges Thier") treffend eines der gewichtigsten Merkmale menschlichen Wesens und Lebens hervor. In seiner Vereinzelung nichts, ist und wird der Mensch alles in Gesellschaft.

S. 98, Z. 9 v. u.: „welche eine süßere Belohnung für sie ist als Glück, Ehre und Reichthum." — Vgl. den Satz in den rabbinischen „Ahnensprüchen": „Der Lohn der guten oder bösen That ist die That selbst" (Mischna Aboth, IV, 2). — Würde einer schlechten Handlung die Strafe, einer guten der Lohn regelmäßig auf dem Fuße folgen, so würden zwar alle Menschen sich beeifern, das Böse zu meiden, aber nicht, weil es böse ist, sondern aus Furcht vor der Strafe; jedermann würde das Gute thun wollen, aber nicht um des Guten selbst willen, sondern aus Klugheit und niedriger Selbstsucht (s. das jüdische Sittenbuch „Menorath ha-Maor", von J. Abohab, §. 192).

S. 100, Z. 8 v. o.: „die Leiden selbst verwandeln sich in bloße Uebungen." — Aehnlich lehren die jüdischen Weisen (b. Berachoth, 5, u. a. a. St.): „Wer von Leiden heimgesucht wird, mustere nur seine eigenen Handlungen; findet er trotz sorgfältiger Prüfung die Quelle seines Misgeschicks nicht in sich selbst, so sei er überzeugt, daß Gott ihm aus Liebe solches angethan (um ihn zu erproben und zu läutern); denn wen der Ewige liebt, den züchtigt er." Die Leiden sind daher nach der Lehre der Rabbinen das Salz des menschlichen Lebens; sowie dieses das Fleisch würzt, so läutern jene die Seele. In der Beantwortung der Frage: Warum oft gerade die Gerechten am schwersten geprüft zu werden scheinen? wetteifern sie in den sinnigsten Gleichnissen. „Wenn der Töpfer einen Käufer von der Güte und Dauerhaftigkeit seiner Waaren überzeugen will, so schlägt er gewiß nicht auf die schwachen und leicht zerbrechlichen Gefäße, sondern holt mit Bedacht die festgefügten hervor, von denen er weiß, daß sie einige tüchtige Schläge gar wohl vertragen können" (Midrasch Rabba, I, 346). „Ein guter Wirth, der zwei Hausthiere hat, ein gesundes und ein krankes, wird billig jenem mehr aufladen

als diesem; ebenso wird er mit mürber Wolle beim Klopfen zarter umgehen als mit guter" (ebendaselbst und Pesikta).

S. 101, Z. 21 v. o.: „in dem Acherusischen Moraste." — Nach der griechischen Sage führt der düstere Fährmann Charon die Seelen der Abgeschiedenen über den Acheron, der durch einen schrecklichen, mit giftigem Schlamme gefüllten Sumpf, Acherusia, fließt. Vgl. z. B. Virgil's Schilderung:

„Dies ist der Pfad, der zur Flut dich des finstern Acheron leitet,
Welcher, von giftigem Schlamme getrübt, dumpf gärend dahinrollt", u. s. w.

S. 101, Z. 23 v. o.: „Pyriphlegethon." — So hieß in der griechischen Fabellehre der Höllenfluß, der sich in feurigen Wogen einherwälzt und aus dessen Tiefe ununterbrochen Flammen aufschlagen.

S. 102, Z. 13 v. u.: „Leichnam verbrennen." — Wie bei den Phöniziern und andern Völkern des Orients, so wurden auch bei den Griechen (und ebenso bei den Römern und Germanen) die Leichname Verstorbener verbrannt und ihre Asche in Urnen aufbewahrt.

S. 105, Z. 5 v. o.: „dem Gott der Genesung einen Hahn zu bringen." — Dem Heilgotte (Asklepios-Aesculap) war außer der Schlange (Sinnbild der Verjüngung) besonders auch der Hahn geheiligt (als Symbol der ärztlichen Wachsamkeit). Sokrates will ausdrücken, daß er an ein Wiedererwachen glaube und wie ein Genesener einem neuen, schönern Morgen engegengehe.

S. 110, Z. 19 v. o.: „die Lehre von der Stetigkeit." — Das Gesetz der Stetigkeit herrscht durch die ganze Natur. Nichts erscheint oder verschwindet plötzlich, nichts verändert sich sprungweise; vielmehr, wenn wir einer scheinbar plötzlichen Wandlung näher auf den Grund gehen, so finden wir, daß sie unmerklich und allmählich durch stetes Fortrücken von einer Stufe zur andern eingetreten ist.

S. 111, Z. 11 v. o.: „der Pater Boscovich" — R. G. Boscovich (geb. 1711, gest. 1787 am Größenwahnsinn) ist der Verfasser eines Systems der Naturphilosophie („Philosophiae naturalis theoria." 1758), in welchem er alle Erscheinungen in der Natur auf das Ineinanderwirken zweier entgegengesetzter Kräfte der Materie, einer abstoßenden und einer anziehenden, zurückführt, zwischen welchen das Gesetz der Stetigkeit ausgleichend hin- und herwirkt.

S. 114, Z. 20 v. u.: „Ein Beweis des Plotinus." — Plotinus (205—270 n. Chr.), nächst Ammonius Sakkas der älteste und vornehmste Vertreter der neuplatonischen Philosophie, schrieb eine große Anzahl metaphysischer und psychologischer Abhandlungen, die sein Schüler Porphyrius in 9 Abtheilungen (Ἐννεάδες) zusammenstellte. Sie enthalten, wenn man von der oft überschwenglichen und verworrenen Form absieht, viel Erhabenes und Tiefsinniges.

S. 116, Z. 21 v. o.: „Herr Ploucquet." — Gottfried Ploucquet (1716—1790) war einer der scharfsinnigsten Anhänger der Leibniz'schen Philosophie, der die mathematische Methode mit Glück auf die Logik angewandt (methodus caculandi in logicis) und sich durch eine klare Darstellung der Leibniz'schen Monadenlehre verdient gemacht hat.

S. 117, Z. 10 v. o.: „der Marquis Beccaria." — Cesare Bonesano de Beccaria, berühmt durch seine (an unserer Stelle citirte) Schrift „Dei delitti e delle pene" („Von den Verbrechen und Strafen." 1764), in der er mit großer Entschiedenheit und Beredsamkeit die Berechtigung der Todesstrafe bestreitet.

S. 118, Z. 14 v. o.: „Epikur, Spinoza und Hobbes." — Nach der Lehre des Epikur (342—271 v. Chr.) ist die Seele, wie alle übrigen Wesen, aus Atomen zusammengesetzt und sterblich; das höchste Gut ist der sinnliche Lebensgenuß. — Spinoza (1632—1677) nimmt neben einer unendlichen Substanz (Gott) noch eine Fülle endlicher Substanzen (denkender, für sich bestehender, aber gleichwol vergänglicher Wesen) an; eine solche endliche Substanz ist vermöge seiner Seele auch der Mensch. — Thomas Hobbes (1588—1679) führte in seinen Schriften über Ethik und Politik alle menschlichen Bestrebungen auf Eigennutz und Selbstliebe zurück. — (Vgl. auch Mendelssohn's eigene Ausführungen in „Jerusalem", S. 124 fg.)

Jerusalem.

S. 127, Z. 7 v. o.: „Locke." — John Locke, der kühnste und scharfsinnigste Philosoph Englands (1632—1704), schrieb außer seinem epochemachenden „Versuch über den menschlichen Verstand" auch mehrere werthvolle Schriften über sociale, politische und pädagogische Fragen. Durch diese hat er Rousseau, Voltaire und den Encyklopädisten, besonders in der Bekämpfung nationaler und religiöser Vorurtheile, kräftig vorgearbeitet.

S. 127, Z. 4 v. u.: „Cardinal Bellarmin." — Robert Bellarmin (1542—1621) gehört durch seine „Disputationes de controversiis fidei" zu den gewandtesten Verfechtern der katholischen Kirche. In seiner weiter unten (S. 128, Z. 7 v. o.) von Mendelssohn angezogenen Schrift „Ueber das römische Priesterthum" (deren vollständiger Titel lautet: „De potestate pontificis intemporali", „Ueber die weltliche Gewalt des Papstes"), sucht er mit glänzender Dialektik und Beredsamkeit den Beweis zu führen, daß der Papst zum Schirm- und Oberherrn über alle Könige der Erde gesetzt sei.

S. 128, Z. 21 v. u.: „daß ich meine eigenen Worte hier anführe." — Dieselben sind Mendelssohn's „Anmerkungen zu Abbt's freundschaftlicher Correspondenz" entnommen.

S. 128, Z. 12 v. u.: „Dieses Leben" u. s. w. — Der angeführte Satz findet sich in den „Ahnensprüchen" und lautet wörtlich übersetzt: „Diese Welt ist wie eine Vorhalle zur künftigen: mache dich fertig in der Vorhalle, auf daß du eintreten könnest in den Palast" (Mischna Aboth, IV, 21).

S. 139, Z. 18 v. o.: „Tradition" — ist der technische Ausdruck für denjenigen rechtlichen Act, durch welchen eine Sache rechtskräftig aus dem Besitz und Nutzrecht ihres bisherigen Eigenthümers in das eines andern übergeht.

S. 155, Z. 2 v. o.: „an einem andern Orte" u. s. w. — Der Ausspruch, auf den Mendelssohn hier zurückverweist, findet sich in seiner Vorrede zu Manasse ben Israel's „Rettung der Juden" (Ges. Schriften, III, 201).

S. 155, Z. 1 v. u.: „in den Hörsaal der Stoiker" — Die Philosophie der Stoiker stellte (im Gegensatze zur Schule des Epikur, der Sinnenlust und Glück identisch waren) die Tugend als das höchste Gut und Lebensziel hin. Die Schule hat ihren Namen von der Stoa, einer Säulenhalle zu Athen, in welcher Zeno (der Gründer derselben, 300 v. Chr.) lehrte.

S. 163, Z. 18 v. u.: „Herr, sende mir" u. s. w. — Die angeführte Stelle findet sich Ps. 43, 3.

S. 176, Z. 21 v. o.: „die dreizehn Artikel des jüdischen Katechismus" — Als solche unverbrüchliche Grundlehren der jüdischen Religion stellte Maimonides auf: den Glauben an das Dasein Gottes als eines einheitlichen und ungetheilten, geistigen (unkörperlichen), ewigen (vor und nach aller Zeit vorhandenen) Wesens, welches allein und unmittelbar die Welt aus sich herausgesetzt hat und allein der göttlichen Verehrung würdig ist; an die Sendung von Gott begeisterter und zur Verkündigung seines Willens erwählter Menschen (Propheten); an die Sendung des Mose als des höchsten aller Propheten und Vermittlers der göttlichen Offenbarung; an den göttlichen Ursprung der Thora (des mosaischen Fünfbuches) und demgemäß an ihre Unfehlbarkeit und Unantastbarkeit; an eine göttliche Vorsehung; an eine ewige Vergeltung; an den am Ende der Tage erscheinenden Messias; und an die durch diesen einzuleitende Auferstehung der Todten.

S. 176, Z. 22 v. o.: „Chisdai, Albo und Abarbanell." — Chasdai ben Abraham Crescas (1340—1410) führte in seiner Schrift „Or Adonai" (im Gegensatze zu Maimuni) die gesammte Lehre des Judenthums auf nur acht Sätze zurück. — Josef Albo (1380—1440), ein Schüler des Vorigen, nahm in seinem religions-

philosophischen Werke „Ikkarim“ gleichfalls nur acht Glaubensartikel an, jedoch in anderer Fassung und Gruppirung als Chasdai. — Don Isaak Abravanell — so ist dieser Name zu schreiben — (1437—1509), unter den portugiesischen Juden weitaus die hervorragendste und verdienstvollste Persönlichkeit, ein außerordentlich vielseitiges und rühriges Talent, gleich groß als Staatsmann wie als jüdischer Exeget und Apologet, schrieb ein besonderes Werk über die Glaubensartikel („Rosch Amanah“, Konstantin. 1505), in welchem er von der Formulirung seiner Vorgänger erheblich abweicht.

S. 177, Z. 7 v. o.: „Hillel der ältere, der vor der Zerstörung des zweiten Tempels lebte“ — Diese Angabe ist nicht ganz genau. Hillel war zur Zeit der Zerstörung des Tempels (70 n. Chr.) schon längst nicht mehr unter den Lebenden. Seine Blütezeit fällt in das Jahr 30 v. Chr., in welchem er, im Verein mit seinem Collegen Schammai, den Vorsitz im Synhedrium führte. Die überaus große Milde und Geduld dieses Weisen sind sprichwörtlich geworden; sein hier citirter Ausspruch, nach welchem die Nächstenliebe ihm Zweck und Kern aller Religion war, steht b. Schabbath, 30 b.

S. 177, Z. 7 v. u.: „Sie nannten diese Erlaubniß eine Zerstörung des Gesetzes“ — So pflegte man den Schriftvers Ps. 119, 126 zu deuten: „Zeit ist's, für Gott zu wirken — man zerstört (darf daher zerstören) deine Lehre.“

S. 200, Z. 2 v. u.: „daß in einem Zeitraum von siebzig Jahren nicht mehr als eine Person am Leben gestraft werde.“ — Vgl. b. Makkoth, 7a: „Der Gerichtshof, der je in einem Zeitraume von sieben Jahren eine Todesstrafe vollzieht, ist ein mörderischer zu nennen.“

S. 201, Z. 23 v. o: „aufgehört Rechtens zu sein.“ — Die Gerichtsbarkeit über Leben und Tod war thatsächlich schon 40 Jahre vor der Auflösung des jüdischen Staates außer Kraft getreten (s. b. Sanhedrin, 41 a).

Druck von F. A. Brockhaus in Leipzig.

Phädon

oder

Ueber die Unsterblichkeit der Seele.

In drei Gesprächen.

Jerusalem

oder

Ueber religiöse Macht und Judenthum.

Von

Moses Mendelssohn.

Mit Einleitung und Anmerkungen
herausgegeben
von
Arnold Bodek.

Leipzig:
F. A. Brockhaus.

1869.

Druck von F. A. Brockhaus in Leipzig.